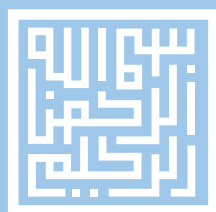
Kata Pengantar
Eddy Najmuddin Aqdhiwijaya
Ketua Gerakan Islam Cinta

AKU MUSLIM, AKU HUMANIS

Memaknai Manusia dan Kemanusiaan Kita

ZULFAN TAUFIK

Memaknai Manusia dan Kemanusiaan Kita

ZULFAN TAUFIK

Aku Muslim, Aku Humanis

Memaknai Manusia dan Kemanusiaan Kita

Penulis: **Zulfan Taufik**
Penyunting: **Mardian Sulistyati**
Penyelaras Aksara: **Johan Aristya Lesmana**
Penata Aksara dan Sampul: **Syndhi Renolarisa**

Tim Pelaksana:
Kevin Dea Putra
Mutiara Citra Mahmuda
Muhammad Husein Supono
Muhammad Aziz Perangin-angin
Juli Jurnal

Diterbitkan oleh
YAYASAN ISLAM CINTA INDONESIA
Plaza Cirendeu Lt. 2
Jl. Cirendeu Raya No. 20 Pisangan, Ciputat
Tangerang Selatan 15419
Telp. 021-7419192
E-mail: infogerakanislamcinta@gmail.com

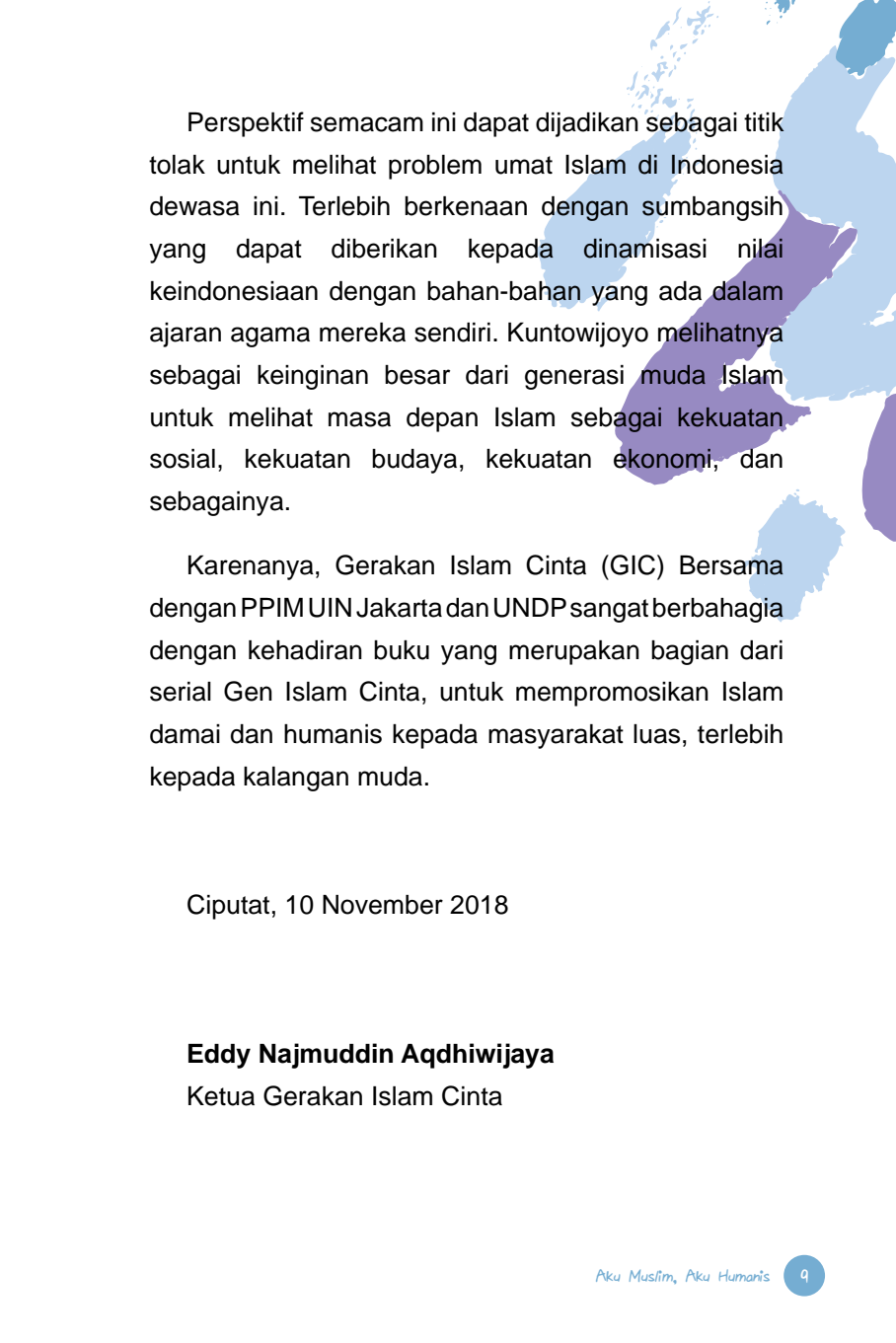
#gerakanislamcinta

ISBN: 978-602-53014-0-7

Cetakan Pertama, November 2018

Ayo ikut sebarkan pesan
cinta dan damai Islam. Gabung dengan
Gerakan Islam Cinta (GIC).

GIC terbuka bagi siapapun yang percaya
bahwa Islam adalah agama cinta,
damai, dan welas asih.

Info selengkapnya
www.islamcinta.co

Kata Pengantar

Kebutuhan akan jawaban mengenai kesesuaian ajaran-ajaran Islam dengan persoalan-persoalan kemanusiaan saat ini semakin penting untuk dikemukakan. Pemicunya tak lain dan tak bukan, karena banyaknya aksi-aksi tidak manusiawi yang mengatasnamakan Islam. Seperti aksi terorisme kelompok-kelompok tertentu yang menggunakan atribut Islam dan meneriakkan kalimat takbir untuk membunuh dan mengintimidasi manusia lain. Belum lagi stereotip umum bahwa wilayah Islam menderita di bawah pemiskinan ekonomi dan krisis identitas yang semakin menjadi.

Butir-butir pemikiran yang ditulis saudara Zulfan Taufik, seorang doktor muda dalam bidang pemikiran Islam, mengajak kita untuk berpikir mendalam tentang manusia dan kemanusiaan, dalam rangka kontribusi positif dalam melihat masa depan Islam yang lebih humanis di Indonesia. Tak hanya itu, Mas Zulfan, begitu sapaan akrabnya fokus juga pada pengembangan studi kepemudaan di Youth Studies Institute, bersama-sama rekannya ia aktif mengkampanyekan perdamaian kepada generasi muda dengan kegiatan yang disebut "Youth for Peace".

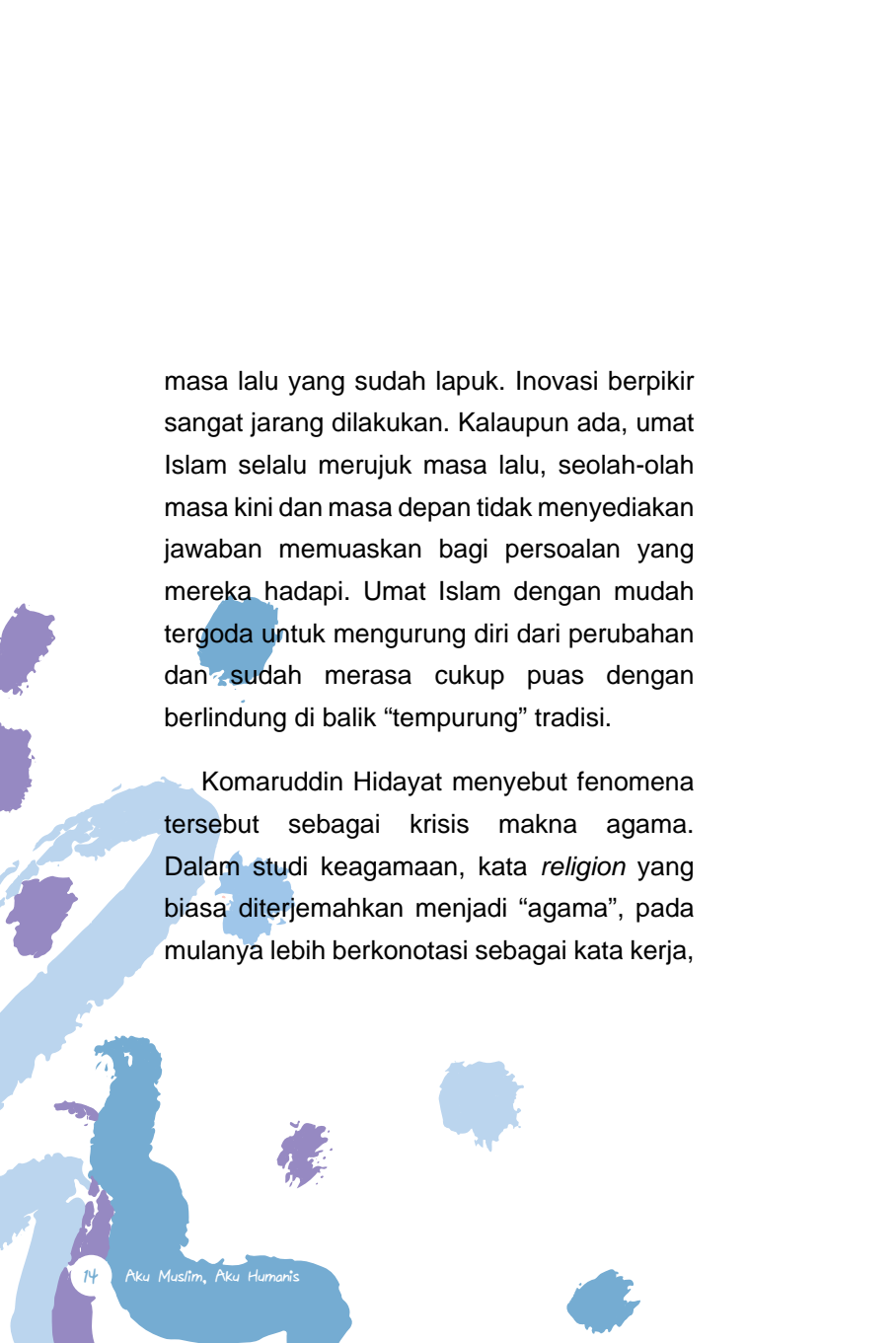
Dengan demikian, eksistensi umat Islam di Indonesia khususnya generasi muda muslim ke depan tidak seperti buih di tengah laut, yang secara kuantitas berlimpah, namun dengan mudah dipermainkan gelombang. Akan tetapi diharapkan dengan identitas keislamannya, juga memiliki citra kemajuan dan penuh welas asih berdasarkan nilai-nilai identitasnya tersebut.

Perspektif semacam ini dapat dijadikan sebagai titik tolak untuk melihat problem umat Islam di Indonesia dewasa ini. Terlebih berkenaan dengan sumbangsih yang dapat diberikan kepada dinamisasi nilai keindonesiaan dengan bahan-bahan yang ada dalam ajaran agama mereka sendiri. Kuntowijoyo melihatnya sebagai keinginan besar dari generasi muda Islam untuk melihat masa depan Islam sebagai kekuatan sosial, kekuatan budaya, kekuatan ekonomi, dan sebagainya.

Karenanya, Gerakan Islam Cinta (GIC) Bersama dengan PPIM UIN Jakarta dan UNDP sangat berbahagia dengan kehadiran buku yang merupakan bagian dari serial Gen Islam Cinta, untuk mempromosikan Islam damai dan humanis kepada masyarakat luas, terlebih kepada kalangan muda.

Ciputat, 10 November 2018

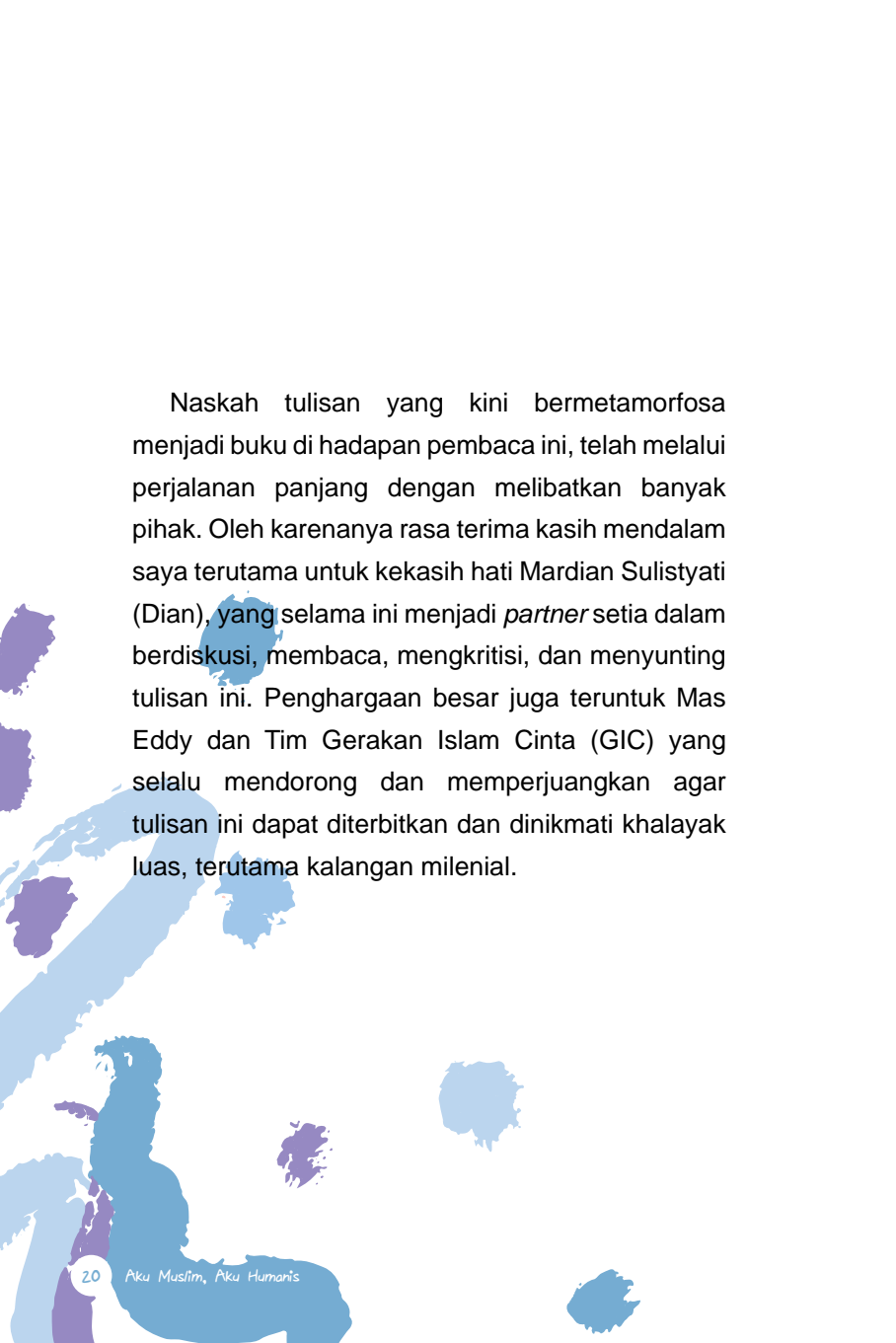
Eddy Najmuddin Aqdhiwijaya
Ketua Gerakan Islam Cinta

Daftar Isi

Prolog

“Terbelakang”, “tertinggal”, atau “sedang berkembang”, merupakan segelintir stereotip yang melekat dan menonjol dari masyarakat Muslim dewasa ini. Ditambah citra Islam yang lekat dengan aksi intoleransi, kekerasan, bahkan terorisme. Situasi internal umat Islam yang amat memprihatinkan itu tidak muncul begitu saja. Semua merupakan fenomena luaran dari krisis yang lebih dalam dan mengakar, yaitu krisis epistemologis dengan memudarnya kesadaran umat Islam untuk memahami ajaran-ajaran normatif agamanya secara kontekstual. Menghadapi perubahan-perubahan, umat Islam masih berpangku tangan dan menyandarkan diri pada beban sejarah

masa lalu yang sudah lapuk. Inovasi berpikir sangat jarang dilakukan. Kalaupun ada, umat Islam selalu merujuk masa lalu, seolah-olah masa kini dan masa depan tidak menyediakan jawaban memuaskan bagi persoalan yang mereka hadapi. Umat Islam dengan mudah tergoda untuk mengurung diri dari perubahan dan sudah merasa cukup puas dengan berlindung di balik "tempurung" tradisi.

Komaruddin Hidayat menyebut fenomena tersebut sebagai krisis makna agama. Dalam studi keagamaan, kata *religion* yang biasa diterjemahkan menjadi "agama", pada mulanya lebih berkonotasi sebagai kata kerja,

yang mencerminkan sikap keberagamaan atau kesalehan hidup berdasarkan nilai-nilai ketuhanan. Tetapi dalam perkembangan selanjutnya, makna agama lalu bergeser menjadi semacam “kata benda”, yaitu himpunan doktrin, ajaran, serta hukum-hukum yang telah baku; yang diyakini sebagai kodifikasi perintah Tuhan untuk manusia. Proses pembakuan ini berlangsung antara lain melalui proses sistematis nilai dan semangat agama. Sosok agama lalu hadir sebagai bangunan epistemologi atau himpunan sabda Tuhan yang terhimpun di dalam Kitab Suci dan literatur keagamaan yang dianggap baku semacam ilmu kalam, ilmu fikih, ilmu tasawuf, filsafat Islam, yang pada gilirannya masing-masing sering kali berkembang menjauhkan diri dari yang lain.

Sebagaimana juga ditegaskan oleh Nurcholish Madjid, berbagai problem umat Islam Indonesia, dan tentu umat Islam di mana saja, ialah kesenjangan yang cukup parah antara ajaran dan kenyataan. Dahulu Bung Karno menyeru umat Islam untuk "menggali api Islam", karena agaknya Ia melihat bahwa kaum Muslimin saat itu, mungkin sampai sekarang, hanya mewarisi "abu" dan "arang" yang mati dan statis dari warisan kultural mereka.

Adanya kesenjangan antara nilai-nilai ideal normatif Islam dengan realitas masyarakat Muslim tersebut, menjadi ironi besar yang sulit didamaikan. Tidak mengherankan bila Islam sebagai agama yang bersumber dari Tuhan (teosentris) mendapat tantangan serius. Islam dituntut untuk membuktikan bahwa di dalam dirinya terdapat dimensi-dimensi kemanusiaan yang memadai dan memiliki peran nyata bagi manusia saat ini.

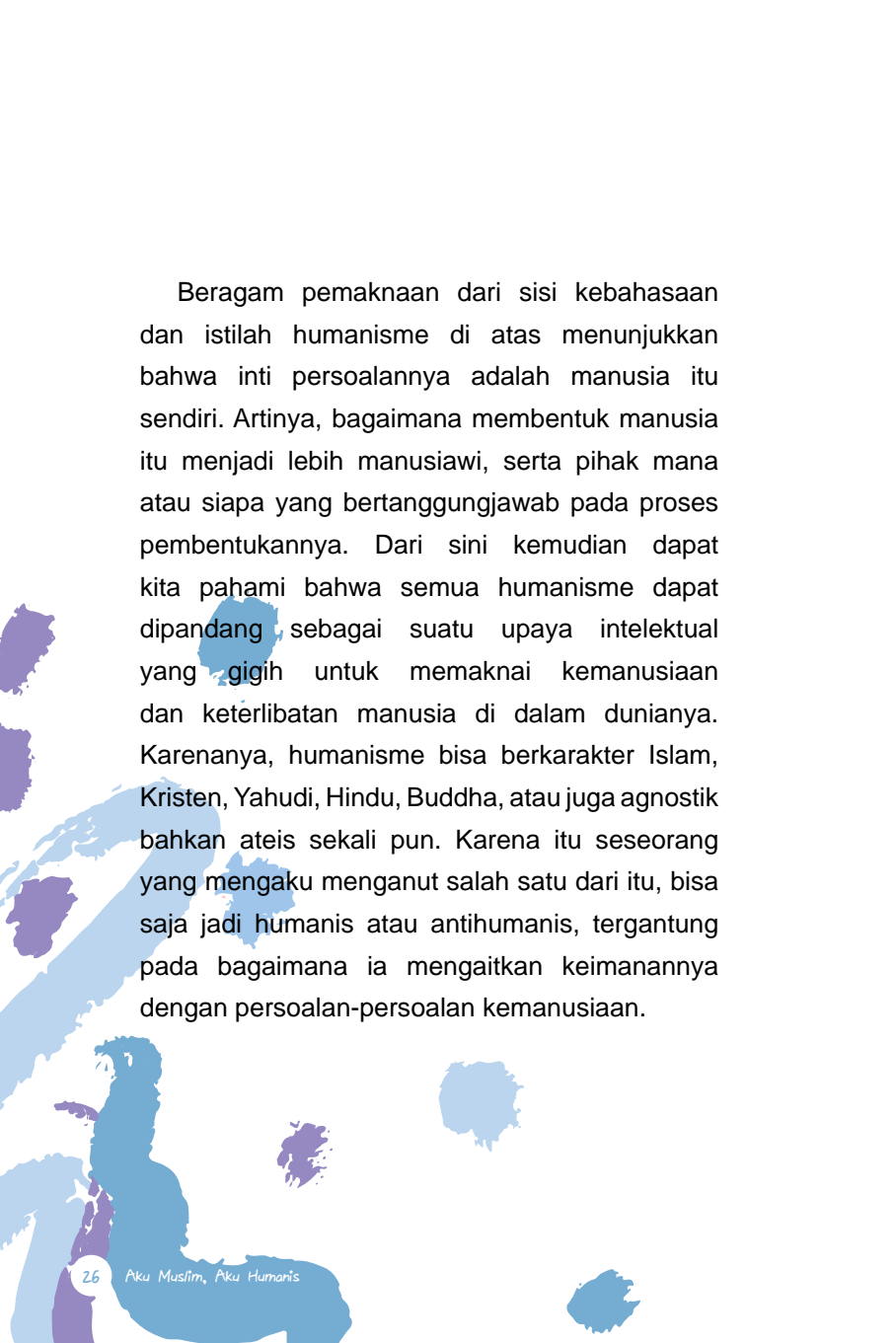
Buku ini hadir dengan fokus sentral tentang bagaimana esensi dan eksistensi humanisme dalam Islam dan relevansinya terhadap krisis kemanusiaan. Terlebih beragam aksi kekerasan yang mengatasnamakan agama yang makin menjadi momok menakutkan beberapa dekade terakhir. Buku ini diharapkan dapat memberi inspirasi bagi kaum Muslim untuk menggali potensi ajaran Islam dalam menjawab tantangan zaman, juga

memberi dorongan kepada umat Islam baik secara individu maupun masyarakat untuk menjadikan Islam sebagai *way of life*. Sehingga, humanisme Islam tidak sebatas "dinikmati" pada tataran teoritis, tetapi juga memiliki implikasi praktis dalam kehidupan masyarakat yang sarat akan spirit revolusioner, moral yang membebaskan dan mendorong ke arah terciptanya tatanan hidup yang lebih baik, layak, dan manusiawi.

Naskah tulisan yang kini bermetamorfosa menjadi buku di hadapan pembaca ini, telah melalui perjalanan panjang dengan melibatkan banyak pihak. Oleh karenanya rasa terima kasih mendalam saya terutama untuk kekasih hati Mardian Sulistyati (Dian), yang selama ini menjadi *partner* setia dalam berdiskusi, membaca, mengkritisi, dan menyunting tulisan ini. Penghargaan besar juga teruntuk Mas Eddy dan Tim Gerakan Islam Cinta (GIC) yang selalu mendorong dan memperjuangkan agar tulisan ini dapat diterbitkan dan dinikmati khalayak luas, terutama kalangan milenial.

Semoga kehadiran buku ini
dapat menambah rujukan yang
menunjukkan bahwa Islam adalah
ruang kemanusiaan, yang di setiap
tarikan nafas pemeluknya terbangun
kesadaran "Aku Muslim, Aku Humanis".

2 Memaknai Humanisme Islam

Pertanyaan mengenai apa dan siapa manusia, selalu menarik untuk dijawab. Karena memang, manusia sesungguhnya merupakan masalah yang paling rumit di alam semesta. Tidak heran bila manusia memerlukan pencurahan perhatian yang besar. Seperti yang terjadi dalam dunia modern, ketidakmampuan manusia dalam memecahkan misteri manusialah yang menjadi akar tragedi terbesar di abad ilmu dan teknologi. Biarpun ilmu telah membantu manusia mengatasi berbagai masalah keterbelakangan, ilmu masih gagal menolong manusia memecahkan masalah manusia itu sendiri.

Dari beragam usaha untuk memahami apa dan siapa manusia itulah kemudian muncul istilah humanisme. Kata humanisme ini mengandung sejarah sangat kompleks dengan cakupan konteks dan makna yang luas. Jika kita tengok makna kebahasaannya, humanisme sesungguhnya terdiri dari dua kata, yaitu *human* dan isme. Kedua kata tersebut berasal dari bahasa Latin: *humanus* yang berarti manusia, dan *ismus* yang berarti paham atau aliran. Istilah humanisme juga erat kaitannya dengan istilah bahasa Latin klasik lainnya: *humus,* yang berarti tanah atau bumi. Dari istilah tersebut muncul kata *homo* yang berarti manusia (makhluk bumi) dan *humanus* yang lebih menunjukkan sifat “membumi” dan “manusiawi”. Namun di dalam literatur Latin klasik, *humanus* mendapat berbagai konotasi luas, yakni “karakter khas manusia”, “murah hati”, dan “terpelajar”.

Di dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* sendiri, humanisme diartikan secara beragam, yakni:

- Aliran yang bertujuan menghidupkan rasa kemanusiaan dan mencita-citakan pergaulan hidup yang lebih baik;
- Aliran yang menganggap manusia sebagai objek studi yang terpenting;
- Aliran zaman Renaisans yang menjadikan sastra klasik (dari bahasa Latin dan Yunani) sebagai dasar seluruh peradaban manusia.

Beragam pemaknaan dari sisi kebahasaan dan istilah humanisme di atas menunjukkan bahwa inti persoalannya adalah manusia itu sendiri. Artinya, bagaimana membentuk manusia itu menjadi lebih manusiawi, serta pihak mana atau siapa yang bertanggungjawab pada proses pembentukannya. Dari sini kemudian dapat kita pahami bahwa semua humanisme dapat dipandang sebagai suatu upaya intelektual yang gigih untuk memaknai kemanusiaan dan keterlibatan manusia di dalam dunianya. Karenanya, humanisme bisa berkarakter Islam, Kristen, Yahudi, Hindu, Buddha, atau juga agnostik bahkan ateis sekali pun. Karena itu seseorang yang mengaku menganut salah satu dari itu, bisa saja jadi humanis atau antihumanis, tergantung pada bagaimana ia mengaitkan keimanannya dengan persoalan-persoalan kemanusiaan.

Humanisme Islam, sebagaimana hal lainnya yang berlabel “Islam”, berakar pada Alquran dan Hadis. Seperti halnya istilah filsafat Islam, yang oleh Seyyed Hossein Nasr, dikatakan (bersifat) Islam bukan hanya karena ia dibudidayakan di Dunia Islam dan dilakukan oleh kaum Muslim, melainkan karena filsafat Islam menjabarkan prinsip-prinsip dan menimba inspirasi dari sumber-sumber wahyu Islam. Dengan sumber-sumber wahyu pula filsafat Islam menangani banyak permasalahan, kendati ada klaim-klaim yang berlawanan dari para penentangnya.

Dari sini dipahami bahwa humanisme Islam berbeda dengan humanisme modern di Barat yang terlepas dari aspek teologis dan transendental. Humanisme Islam dipahami sebagai suatu konsep dasar kemanusiaan yang tidak berdiri dalam posisi bebas. Hal ini mengandung pengertian bahwa makna atau penjabaran arti "memanusiakan manusia", harus selalu terkait secara teologis. Karenanya, humanisme Islam adalah humanisme yang bercirikan teosentris, yaitu pemusatan diri ada pada keimanan terhadap Tuhan. Suatu konsep yang sekaligus mengarahkan perjuangan untuk kemuliaan peradaban umat manusia. Prinsip humanisme inilah yang kemudian ditransformasikan sebagai sebuah nilai dalam realitas kehidupan masyarakat dan kebudayaan yang mengitarinya.

Dalam konteks ini Mamadiou Dia menegaskan, hanya teologi Islam yang memberikan pemahaman ketuhanan dalam citra yang modern. Teologi yang dibangun atas dasar Tuhan yang “dekat, progresif, universal”, membuat keyakinan menjadi manusiawi. Artinya, kesejalanan antara Islam dan manusia dapat menjadi sumber pembaruan yang nyata dan mampu menghilangkan perpecahan yang mengancam kita. Menarik juga mengaitkan ini dengan pandangan Marcel Boisard yang memaknai Islam secara etimologis dengan bersandar pada kehendak Islam mengenai tiga hal. Pertama, pilihan merdeka untuk tunduk kepada hukum, kepada aturan-aturan moral dan ibadat. Kedua, menerima dan memelihara warisan kemanusiaan. Ketiga, menentukan situasi si mukmin terhadap Sang Mutlak dan hubungan solidaritas antara manusia dengan manusia.

Pada awal-awal sejarahnya, Islam tidak punya persoalan dengan Tuhan dan metafisika, seperti yang terjadi di Eropa. Bagi para humanis Muslim, Tuhan dan metafisika selalu menempati posisi sentral dan berjalan seiring dengan tema-tema pengetahuan dan objek penulisan yang mereka geluti. Kaum Muslim juga tidak merasakan adanya peminggiran status dan peran manusia seperti yang dialami kaum humanis di Eropa.

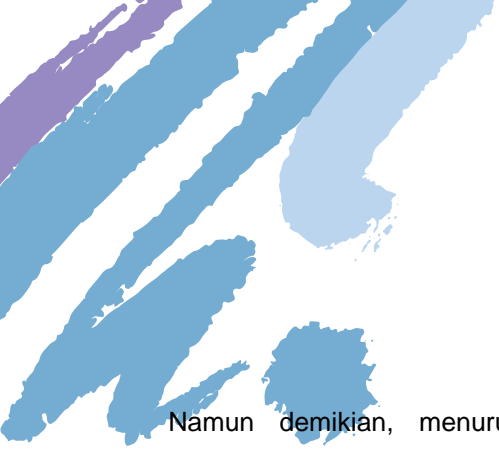
Hasan Askari menggambarkan, berbeda dengan humanisme Barat yang bersifat reaktif untuk menolak kelemahan dan kejahatan agama, humanisme dalam Islam lebih dicirikan oleh pendekatan demitologisasi terhadap dunia. Islam—bagi banyak pengamat—adalah satu-satunya agama dunia yang melakukan demitologisasi. Islam tidak pernah merasa *ad home* dengan mitos-mitos. Islam hanya ingin mengurangi warisan mitos dari Perjanjian Lama dan Baru. Penekanannya lebih tertuju pada pemahaman yang dialektis-rasional terhadap misteri, transendensi, dan kesatuan manusia dan Tuhan. Inilah sebabnya kenapa rasionalisme (*mu'tazilah*) menjadi mazhab teologi Islam pertama di abad ke-8 dan ke-9. Jadi terdapat gerak dari demitologisasi ke rasio (akal), sehingga dapat dipahami bahwa demitologisasi dan rasionalisme merupakan fondasi dasar peradaban Islam.

Dari sini terlihat bahwa terlepas dari perbedaan antara Islam dan Barat dalam memahami Tuhan, ada satu kesamaan semangat antara humanisme Islam dan Barat, yakni upaya untuk menekankan pentingnya akal budi dan ilmu pengetahuan. Contoh konkret dari semangat tersebut adalah perkembangan pemikiran Islam abad ke-4 H/ke-10 M yang disebut sebagai puncak humanisme Islam. Adam Mez dan Joel L. Kraemer menyebut masa tersebut sebagai "Renaisans Islam". Menurut Kraemer, hingga batas-batas tertentu khususnya dalam beberapa aspek pokok, Renaisans Islam sebenarnya banyak memiliki

kesamaan dengan Renaisans pada abad ke-12 M di Italia. Keduanya sangat menekankan pentingnya warisan ilmu pengetahuan dan filsafat Yunani kuno, dengan pengecualian bahwa Renaisans Italia lebih memfokuskan pada tradisi retorik dan literer warisan tersebut. Selain itu, ada kesamaan di antara keduanya dalam hal individualisme dan semangat sekularisme.

Humanisme yang berkembang pada masa Renaisans Islam merupakan kelanjutan dari cita-cita humanisme pada masa Hellenisme dan masa Yunani-Romawi kuno. Ciri-ciri utamanya adalah: (1) pengadopsian filsafat klasik sebagai cita-cita pendidikan dan kebudayaan dalam membentuk pemikiran dan kepribadian; (2) konsep tentang persaudaraan dan kesatuan seluruh umat manusia; (3) keramahan suatu cinta kasih sesama umat manusia.

Oliver Leaman menyebut “humanis Islam” kepada sekelompok pemikir yang dipimpin oleh Ibn Miskawayh (w. 421 H/1030 M), dan menyertakan di dalamnya Abū Ḥayyān al-Tauḥīdī (w. 399 H/1009 M), Abū Sulaimān al-Sijistānī (w. 371 H/981 M), dan banyak tokoh kurang terkenal lainnya. Gelar tersebut berkaitan dengan karakter pemikiran yang mereka hasilkan, yang menurut Leaman, jauh lebih berani dan terus terang dibandingkan dengan banyak karya para pendahulu atau penerus mereka. Mereka seolah-olah mengurangi pentingnya agama,

bahkan juga agama Islam, sekalipun tidak menolak signifikansinya—sebagaimana yang dilakukan Ibn al-Rāwandī (w. 245 H/910 M) dan Abū Bakr al-Rāzī (w. 313 H/925 M). Mereka memahami bahwa tugas mereka dapat dikatakan sudah ditunaikan kalau mereka menganalisis umat manusia *qua* (dalam posisinya sebagai) umat manusia, bukan *qua* muslim.

Ibn Miskawayh misalnya, secara tegas memilih nalar humanis sebagai sumber etika dan moralitas ketimbang nasihat-nasihat yang diturunkan dari wahyu. Miskawayh percaya bahwa "moral rasional" lebih dapat menjawab dorongan-dorongan kodrati dalam diri manusia, ketimbang aturan-aturan normatif dari agama. Yang lebih penting dalam etika, menurut Miskawayh, bukan apakah seseorang mematuhi sebuah norma, tapi bagaimana ia memahami dan menyikapi norma itu. Karena itu, baginya, lebih penting memperhatikan bagaimana seorang anak muda memilih teman-teman minumnya, daripada kenyataan bahwa anak itu telah melanggar norma agama karena telah minum minuman keras.

Dari pemaparan di atas, terlihat bahwa sejarah telah membuktikan kapasitas Islam untuk beradaptasi dengan realitas sosiologis dan manusia. Namun ketika memasuki masa modern—dalam arti berhadapan dengan Barat modern beserta segala kecanggihan ilmu pengetahuan dan teknologinya—banyak pengamat yang memandang Islam sebagai sesuatu masa semi-mati yang menerima pukulan-pukulan destruktif atau pengaruh-pengaruh formatif dari Barat. Gambaran tentang dunia Islam memasuki modernitas memang tampak sangat berbeda dibanding tatkala ia menghadapi tantangan-tantangan pada era awalnya dulu.

Pada tingkat penilaian dirinya, Islam selalu menyatakan bahwa dalam dirinya terdapat dimensi-dimensi kemanusiaan yang memadai dan karena itu tidak perlu lagi mencari lebih jauh. Selain itu, pemahaman atau pandangan dunia Islam adalah universal dan komprehensif, sehingga dalam keluasan cakrawalanya, Islam dapat memadukan model-model rasional dan wahyu atau pendekatan humanistik dan agama. Inilah ruang keleluasaan bagi para pemikir Muslim modern untuk mengembangkan konsep rasionalisme Islam dan bahkan marxisme Islam, karena dimensi agama dan humanistik sama-sama hadir di dalam Islam. Al-'Aqqād bahkan menggambarkan bahwa "manusia Alquran" adalah manusia abad ke-20. Hal tersebut dikarenakan kedudukan manusia dalam abad ke-20 lebih serasi dan lebih kokoh daripada kedudukannya pada abad-abad sebelumnya, sama seperti kedudukan manusia dalam Alquran.

Namun demikian, menurut Mamadiou Dia, untuk dapat menyesuaikan diri dengan kebutuhan-kebutuhan sebuah teologi modern, perangkat-perangkat konseptual tersebut harus dipinjam dari luar, dikarenakan Islam kontemporer tidak dapat mengisi dirinya hanya dengan ilmu hadis dan fikih. Pengetahuan tradisional itu harus dilengkapi dengan pengetahuan filsafat-filsafat modern. Dalam konteks ini, humanisme Islam tidak dapat mengabaikan sumbangan pemikiran-pemikiran humanis di luar dirinya seperti liberalisme, marxisme, maupun dari eksistensialisme kontemporer. Konsep-konsep baru tersebutlah yang berhasil mengembangkan analisis

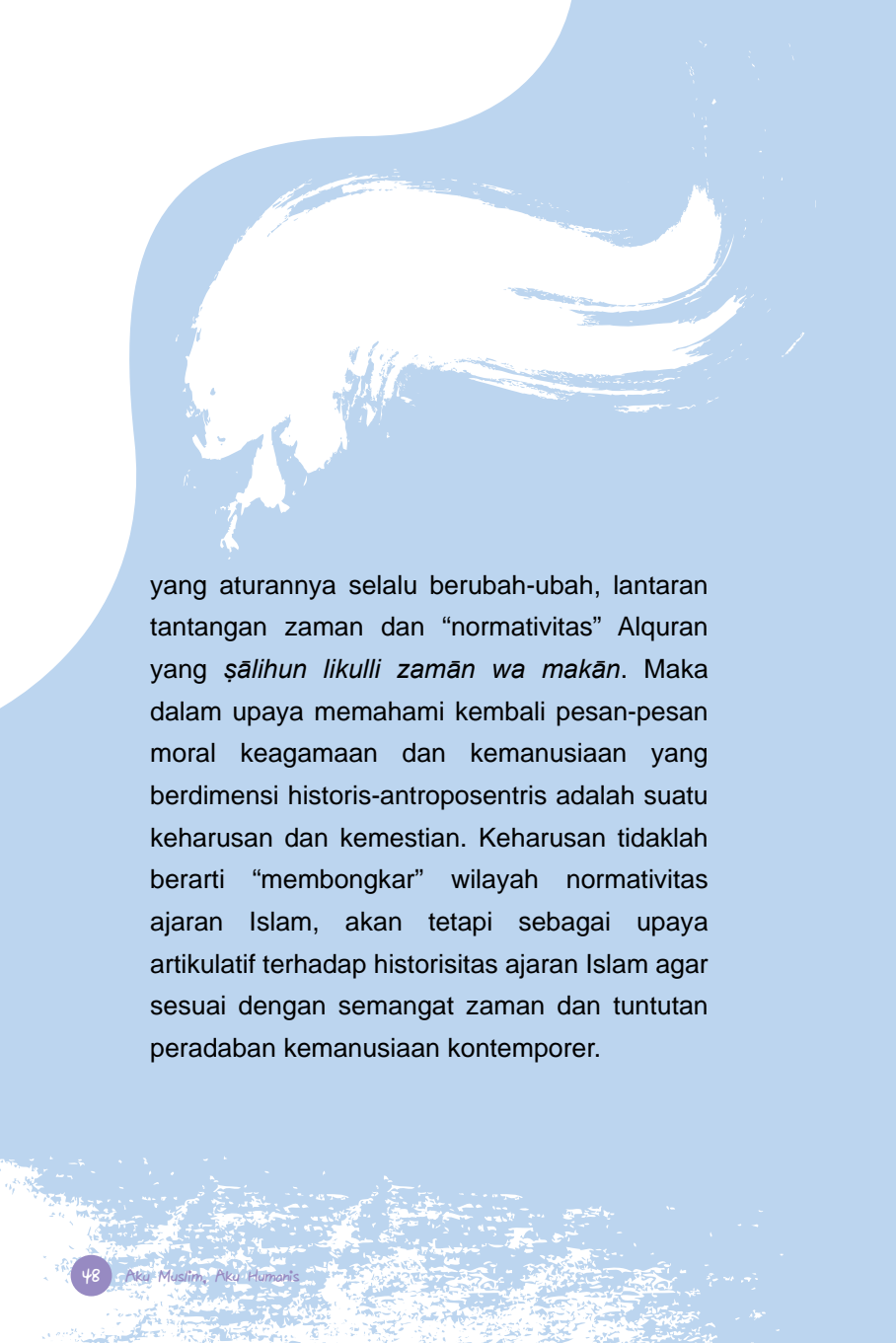
dan pemikiran dialektis dalam bentuk kritis dan konstruktif. Cara kerjanya yaitu dengan: berbicara dalam bahasa abad ke-20, menggunakan alat-alat konseptual manusia modern, membuat teologi sebagai sintesis orisinal antara spiritualitas dan intelektualitas, memunculkan filsafat kebenaran dan realitas yang didamaikan dengan objektivitas, serta memperbolehkan (kita) tidak lagi melihat dunia dari luar sebagai tontonan melainkan ikut berperan dengannya. Berdasarkan tanggung jawab kosmis dan dunia yang baru, Islam akan mempunyai peran nyata bagi manusia saat ini.

Islam dengan demikian, memiliki komitmen yang kuat untuk menjadikan humanisme sebagai sebuah sikap positif dalam membangun manusia yang adil dan beradab. Sebuah komitmen dan solidaritas yang tinggi dan senasib-sepenanggungan dengan komunitas manusia lainnya tanpa ada pembedaan. Karena itu, seorang Muslim dituntut untuk menjadi humanis tanpa harus membedakan masyarakat yang digumulinya. Sikap humanistik sesungguhnya terletak pada kesiapan untuk menerima dan bekerja sama dengan pemikiran di luar Islam, dengan tujuan membebaskan manusia dari

berbagai bentuk ketidakadilan dan ketimpangan sosial. Maka bagi Nurcholish Madjid, manusia harus kembali kepada sifat naturalnya, yakni fitrahnya yang suci. Dari sini sesungguhnya manusia dapat mulai mendaftarkan kembali noktah-noktah pandangan dasar kemanusiaannya.

Dari sudut pandang teologis, Islam adalah sistem nilai dan ajaran yang bersifat Ilahiah—dan karena itu sekaligus bersifat transenden. Namun secara sosiologis, Islam merupakan fenomena peradaban, kultural, dan realitas sosial dalam kehidupan manusia. Dari sisi rasionalitas, Islam sangat menganjurkan penggunaan rasio—akal pikiran dalam upaya manusia untuk mencari dan

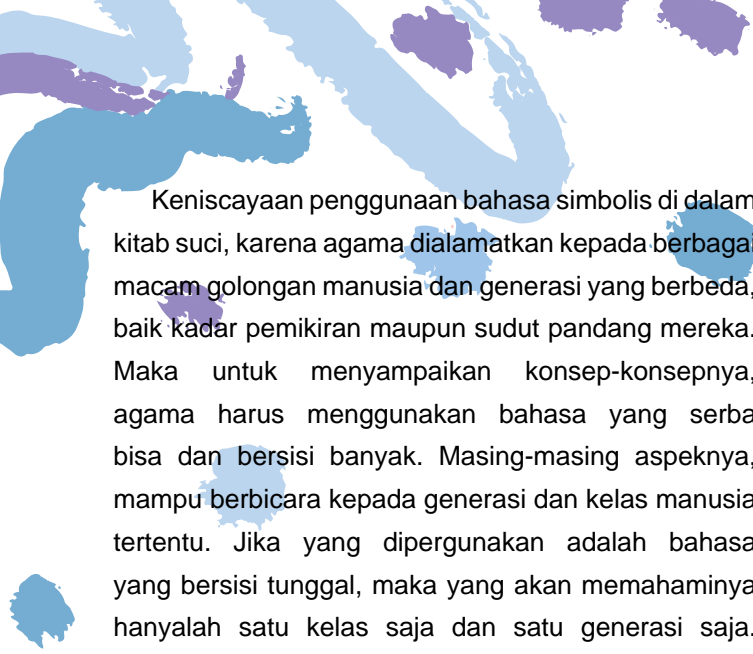
mendekati kebenaran yang diisyaratkannya. Dalam realitas sosial, Islam tidak sekadar sejumlah doktrin yang bersifat sepanjang masa dan menjagat (universal), tetapi juga ejawantahan diri dalam institusi-institusi sosial yang dipengaruhi oleh situasi dan dinamika ruang dan waktu. Dengan demikian, Islam yang mengandung doktrin atau ajaran yang bersifat transenden dan universal, pada tingkat sosial tidak dapat menghindarkan diri dari kenyataan lain, yaitu perubahan.

Ide *tajdīd* atau pembaruan dalam Islam pada dasarnya merupakan konsekuensi logis dari ciri dasar ajaran Islam, yang dengan merujuk pada Q.s. al-Anbiyā'/21: 107 dan Q.s. al-Aḥzāb/33: 40, dapat dirumuskan dalam bentuk keyakinan. Pertama, Islam adalah agama yang universal, yang misinya adalah rahmat bagi semua penghuni alam; Kedua, adanya keyakinan bahwa Islam adalah agama terakhir yang diturunkan Allah yang memuat semua prinsip

moral dan agama untuk semua umat manusia. Jadi, sifat universalitas dan finalitas dari ajaran Islam bukan sekadar justifikasi. Kita dituntut untuk selalu mengadakan upaya-upaya ke arah pembaruan, bila hendak tetap *survive* dengan Islam untuk kepentingan kehidupan manusia dan kemanusiaan. Artinya, diperlukan perangkat intelektual sebagai metode, yang dikenal dengan *ijtihād*. Oleh Fazlur Rahman dimaknai dengan *the intellectual endeavor* atau *personal reasoning*, terkadang pula disebut sebagai “jihad intelektual”.

Dengan demikian, kesempurnaan Islam tidak hanya terletak pada keistimewaan dan kelengkapan ajarannya. Lebih dari itu, yakni sejauh mana Islam mampu merelevansikan dirinya dengan tantangan kemodernan. *Ijtihād* adalah jembatan untuk menghubungkan Islam di masa lalu dengan Islam di masa kini. Meminjam istilah Arkoun, *ijtihād* tidak akan menjadikan Islam sebagai "korpus tertutup", akan tetapi sebagai "korpus terbuka".

Hal tersebut karena *ijtihād* tidak bernilai transendental, dengan kata lain ia harus terbuka terhadap kritik dan penemuan-penemuan baru. Tidak hanya itu, Arkoun bahkan menyatakan bahwa Alquran sendiri harus bisa menjadi objek analisis kritis dan investigasi baru berkenaan dengan fungsi kebahasaan, kesejarahan, antropologis, dan teologis.

Melihat Islam sebagai sebuah paradigma kemanusiaan, membutuhkan pendekatan yang bersifat distingtif. Artinya, Islam tidak hanya dilihat dalam perspektif dogmatis-doktrinal semata, akan tetapi pergumulan Islam harus dilihat dalam perspektif historis. Pergulatan doktrinal-historis menjadi titik tolak dalam menyingkap dimensi humanitas dalam Islam. Hubungan dialektis antara "normativitas" ajaran wahyu yang permanen dan "historisitas-kekhalifahan" yang berubah-ubah, selalu mewarnai perjalanan pemikiran Islam sepanjang masa. Sehingga menurut Amin Abdullah, terjadi proses pencampuran yang kental dan pekat antara dimensi "historisitas-kekhalifahan"

yang aturannya selalu berubah-ubah, lantaran tantangan zaman dan “normativitas” Alquran yang *ṣālihun likulli zamān wa makān*. Maka dalam upaya memahami kembali pesan-pesan moral keagamaan dan kemanusiaan yang berdimensi historis-antroposentris adalah suatu keharusan dan kemestian. Keharusan tidaklah berarti “membongkar” wilayah normativitas ajaran Islam, akan tetapi sebagai upaya artikulatif terhadap historisitas ajaran Islam agar sesuai dengan semangat zaman dan tuntutan peradaban kemanusiaan kontemporer.

Dari pemaparan di atas, terlihat bahwa keistimewaan ajaran Islam bukan karena berasal dari singgasana Tuhan yang absolut, akan tetapi karena Islam adalah ajaran yang mampu berinteraksi dengan konteks dan realitas kemanusiaan. Ini berarti bahwa umat Islam dituntut untuk memahami dan merefleksikan ajaran Islam sebagai sebuah ajaran yang oleh Alquran diklaim sebagai ajaran yang rahmatan li.l 'alamin, sebuah ajaran yang mampu berdialektika dengan realitas kehidupan manusia yang majemuk.

3 Filosofi Penciptaan Manusia

Bagaimana kita dapat memahami manusia dan nilai kemanusiaan secara utuh? Pemahaman menyeluruh atas filosofi penciptaan manusia, adalah jawabannya.

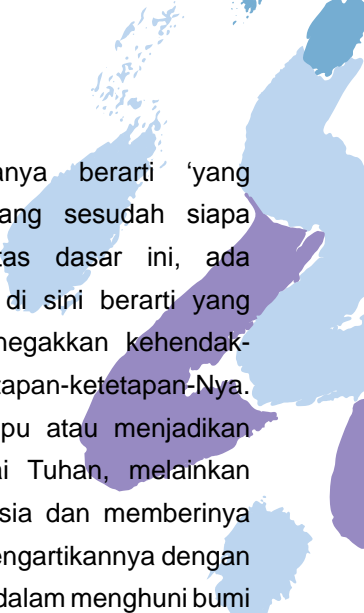
Alquran dan juga kitab suci agama-agama Ibrahimi membicarakan penciptaan manusia dalam bentuk kisah penciptaan Adam. Adam merupakan sebuah simbol, karena bahasa agama—terutama agama-agama Semit—adalah bahasa simbolis.

Keniscayaan penggunaan bahasa simbolis di dalam kitab suci, karena agama dialamatkan kepada berbagai macam golongan manusia dan generasi yang berbeda, baik kadar pemikiran maupun sudut pandang mereka. Maka untuk menyampaikan konsep-konsepnya, agama harus menggunakan bahasa yang serba bisa dan bersisi banyak. Masing-masing aspeknya, mampu berbicara kepada generasi dan kelas manusia tertentu. Jika yang dipergunakan adalah bahasa yang bersisi tunggal, maka yang akan memahaminya hanyalah satu kelas saja dan satu generasi saja. Sedangkan bagi kelas dan generasi lain, tidak akan ada manfaatnya. Itulah sebabnya, mengapa agama-agama harus mempergunakan bahasa simbolis, dan penciptaan manusia di dalam Alquran disampaikan secara simbolis melalui Adam.

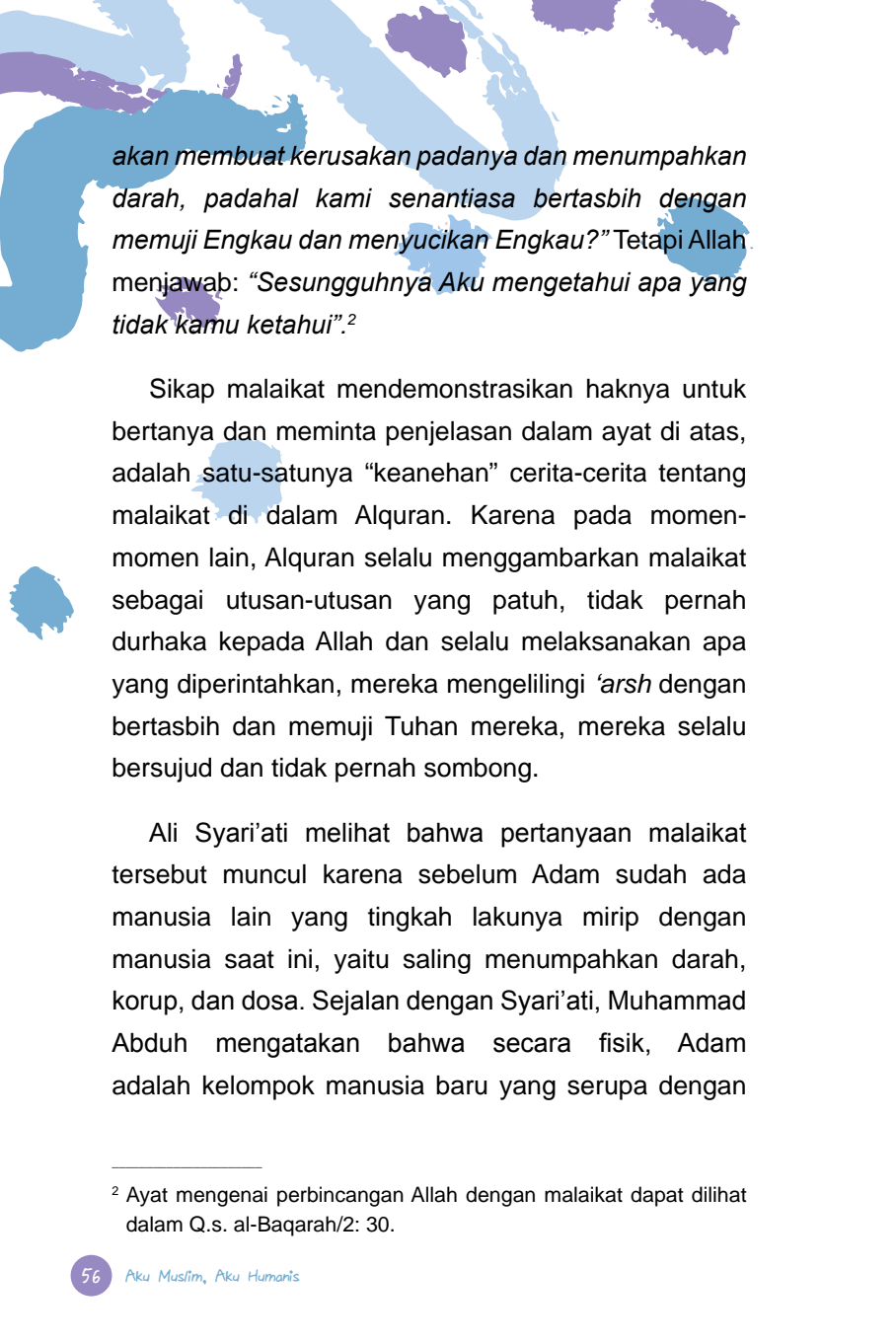
Sehingga setelah perkembangan ilmu humaniora dan ilmu-ilmu alam selama empat belas abad, kisah tersebut masih tetap bisa dibaca dan dipahami. Karena selalu terbuka pintu bagi imajinasi dan kemungkinan-kemungkinan baru (posibilitas), bukannya sebuah representasi dan fiksasi dari realitas yang telah mapan (aktualitas).

Adam, yang kita pahami sebagai sesosok manusia pertama, ternyata dalam pandangan beberapa filosof Muslim (seperti Ali Syari'ati dan Muhammad Iqbal) adalah sebuah simbol. Iqbal mengatakan bahwa kisah Adam dalam teks-teks ayat Alquran bukanlah kisah nyata dalam sejarah umat manusia. Istilah Adam dalam beberapa ayat Alquran,[1] bukan dimaksudkan sebagai atau menunjuk pada nama seseorang atau individu manusia yang kongkret. Melainkan istilah Adam tersebut hanyalah merupakan sebuah konsep.

Pendapat bahwa Adam merupakan simbol manusia, dapat juga dilihat kecocokannya secara kebahasaan bahwa istilah "Adam" berasal dari bahasa Ibrani yang berarti tanah, manusia. Sebagaimana dikatakan Ibn Faris, dinamakan Adam karena ia diciptakan dari permukaan bumi/ tanah (*Adamat al-Arḍ*). Istilah tersebut, lazimnya berfungsi sebagai kata benda kolektif yang lebih mengacu pada manusia (spesies) daripada manusia laki-laki. Riffat Hassan juga mengatakan

---

[1] Adam disebut di dalam Alquran sebanyak 25 kali, dan kisahnya dipaparkan antara lain dalam Q.s. al-Baqarah/2: 30-39; al-A'rāf/7: 11-25; al-Hijr/15: 26-38; al-Isrā'/17: 61-65; Ṭāhā/20: 115-127; dan Ṣād/38: 71-82.

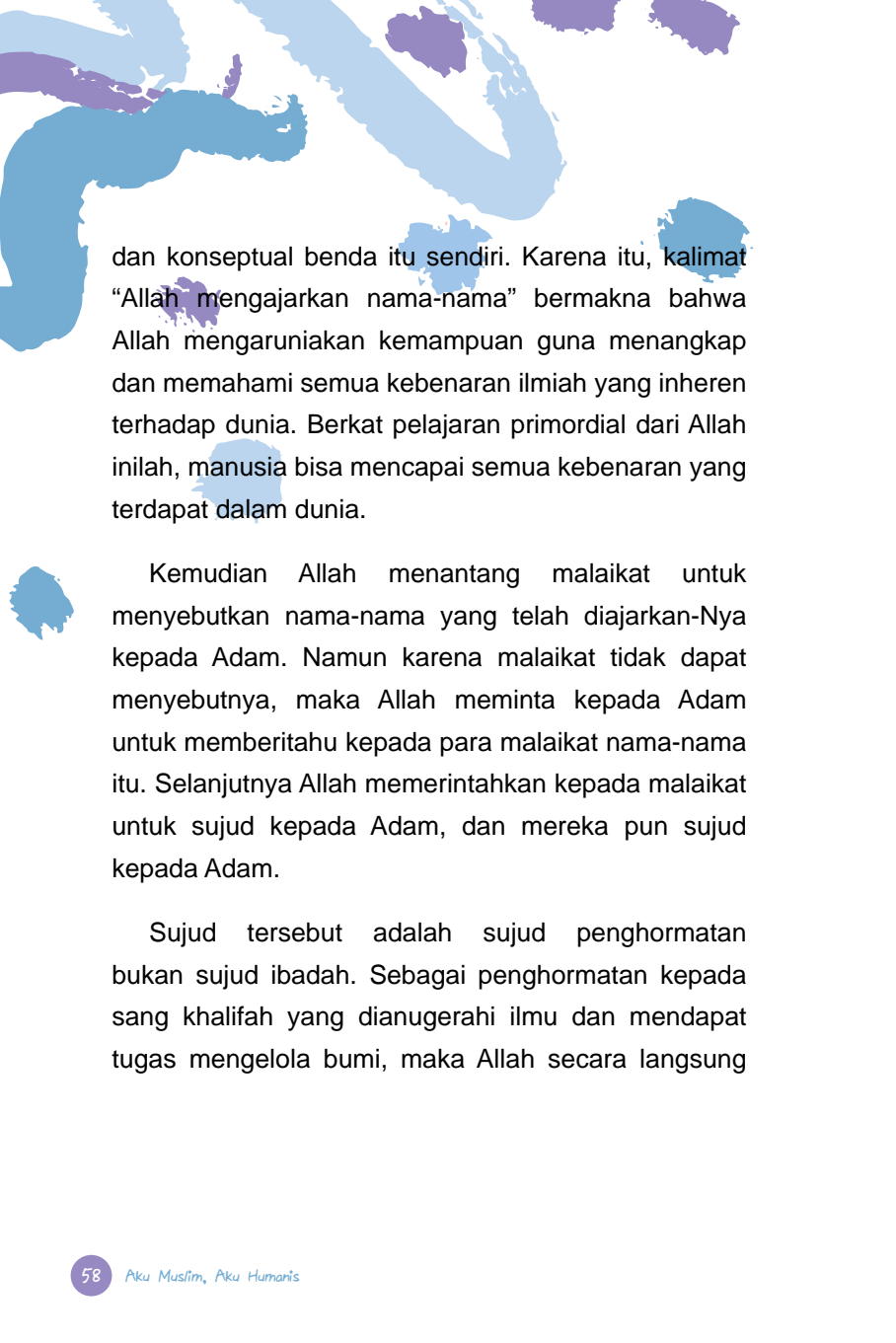
bahwa di dalam Alquran, istilah Adam dalam dua puluh satu kasus, mengacu pada umat manusia. Di sini penting untuk dicatat bahwa kendatipun istilah Adam sebagian besar tidak mengacu pada manusia secara khusus, tetapi benar-benar menunjuk pada manusia dengan cara yang khusus.

Berikut adalah tema-tema kunci filosofi penciptaan manusia di dalam Alquran, dengan meminjam interpretasi Ali Syari'ati, seorang pemikir humanis mondern, yang dapat kita telaah bersama:

KEKHALIFAHAN DAN SUJUD MALAIKAT

Kisah penciptaan manusia di dalam Alquran, dimulai dari suatu pemberitahuan Allah kepada para malaikat: "Sesungguhnya Aku akan menjadikan seorang khalifah di muka bumi". Kutipan ayat ini menunjukkan betapa mulia nilai manusia dalam pandangan Islam. Karena Allah dalam ayat tersebut, memperkenalkan manusia selaku khalifah-Nya kepada malaikat.

Kata khalifah pada mulanya berarti ‘yang menggantikan’ atau ‘yang datang sesudah siapa yang datang sebelumnya’. Atas dasar ini, ada yang memahami kata khalifah di sini berarti yang menggantikan Allah dalam menegakkan kehendak-Nya dan menerapkan ketetapan-ketetapan-Nya. Bukan karena Allah tidak mampu atau menjadikan manusia berkedudukan sebagai Tuhan, melainkan Allah bermaksud menguji manusia dan memberinya penghormatan. Ada pula yang mengartikannya dengan yang menggantikan makhluk lain dalam menghuni bumi ini. Ada pula yang memahaminya dalam arti kumpulan manusia yang menggantikan manusia lain dari abad ke abad, dan dari generasi ke generasi.

Dengan kekhalifahan, Allah menganugerahkan manusia status spiritual tertinggi dan mempercayakan padanya suatu misi untuk mewakili-Nya dan mencerminkan kualitas-kualitas-Nya. Hal ini merupakan sifat utama dan terpenting yang dimiliki manusia di antara segala makhluk yang telah diciptakan Allah. Status manusia yang begitu tinggi, telah membuat malaikat bertanya: *“Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang*

akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan menyucikan Engkau?" Tetapi Allah menjawab: *"Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui".*[2]

Sikap malaikat mendemonstrasikan haknya untuk bertanya dan meminta penjelasan dalam ayat di atas, adalah satu-satunya "keanehan" cerita-cerita tentang malaikat di dalam Alquran. Karena pada momen-momen lain, Alquran selalu menggambarkan malaikat sebagai utusan-utusan yang patuh, tidak pernah durhaka kepada Allah dan selalu melaksanakan apa yang diperintahkan, mereka mengelilingi *'arsh* dengan bertasbih dan memuji Tuhan mereka, mereka selalu bersujud dan tidak pernah sombong.

Ali Syari'ati melihat bahwa pertanyaan malaikat tersebut muncul karena sebelum Adam sudah ada manusia lain yang tingkah lakunya mirip dengan manusia saat ini, yaitu saling menumpahkan darah, korup, dan dosa. Sejalan dengan Syari'ati, Muhammad Abduh mengatakan bahwa secara fisik, Adam adalah kelompok manusia baru yang serupa dengan

---

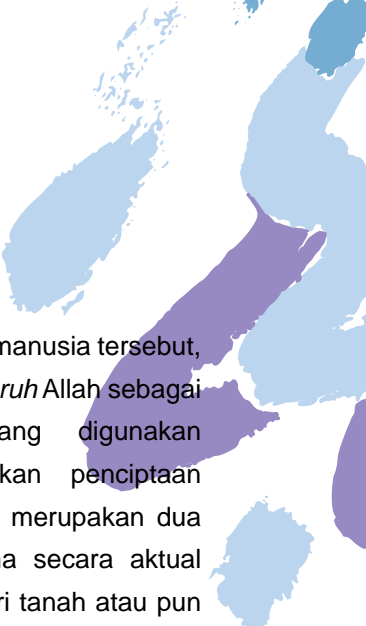
[2] Ayat mengenai perbincangan Allah dengan malaikat dapat dilihat dalam Q.s. al-Baqarah/2: 30.

kelompok-kelompok manusia yang telah punah, namun berbeda dari segi tabiat dan moral. Para malaikat ingin mengingatkan Allah bahwa bila Dia hendak menciptakan manusia dan memberinya kesempatan lagi di bumi, maka manusia kembali akan terlibat dosa. Terlihat, pemahaman Syari'ati dan Abduh ini bertolak belakang dengan penafsiran *jumhūr* atau kebanyakan umat Islam yang mempercayai Adam sebagai tokoh historis dan menganggapnya sebagai manusia pertama.

Kemudian untuk meyakinkan malaikat bahwa Adam memiliki kesiapan sebagai khalifah dan keunggulan atas mereka, Allah mengajarkan Adam nama-nama. Terlepas apa tafsir yang tepat untuk nama-nama, tidak ada sedikit pun keraguan bahwa hal itu menunjuk pada gagasan tentang pengajaran atau pendidikan. Jadi, Allah menjadi guru pertama manusia, dan pendidikan manusia yang pertama bermula dengan menyebutkan nama-nama. Syari'ati memahami makna nama-nama ialah kebenaran ilmu. Nama suatu benda adalah simbol serta bentuk definisi

dan konseptual benda itu sendiri. Karena itu, kalimat "Allah mengajarkan nama-nama" bermakna bahwa Allah mengaruniakan kemampuan guna menangkap dan memahami semua kebenaran ilmiah yang inheren terhadap dunia. Berkat pelajaran primordial dari Allah inilah, manusia bisa mencapai semua kebenaran yang terdapat dalam dunia.

Kemudian Allah menantang malaikat untuk menyebutkan nama-nama yang telah diajarkan-Nya kepada Adam. Namun karena malaikat tidak dapat menyebutnya, maka Allah meminta kepada Adam untuk memberitahu kepada para malaikat nama-nama itu. Selanjutnya Allah memerintahkan kepada malaikat untuk sujud kepada Adam, dan mereka pun sujud kepada Adam.

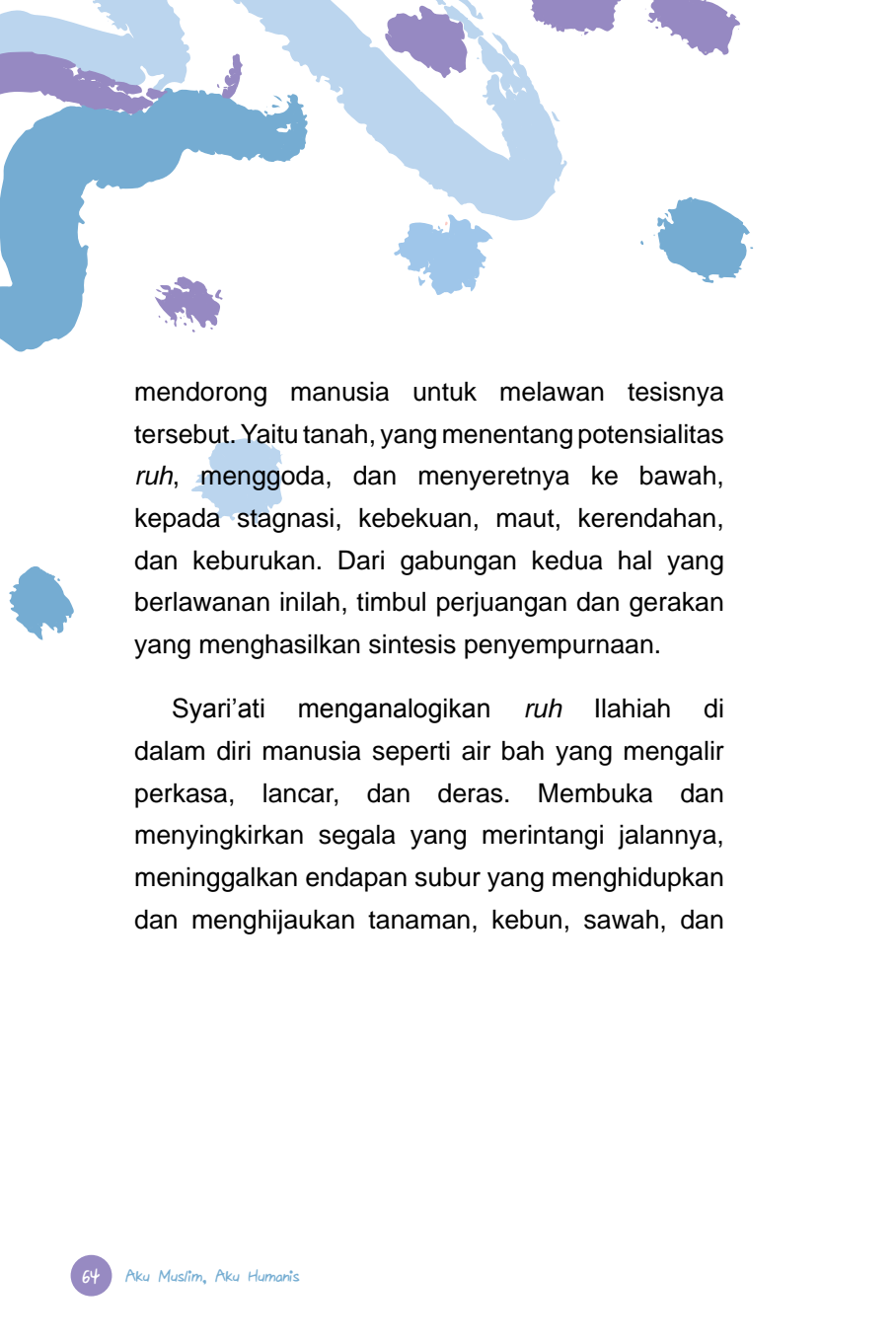
Sujud tersebut adalah sujud penghormatan bukan sujud ibadah. Sebagai penghormatan kepada sang khalifah yang dianugerahi ilmu dan mendapat tugas mengelola bumi, maka Allah secara langsung

dan dengan menggunakan kata ‘Kami’, yang menunjukkan keagungan-Nya. Atau bahkan, sebagaimana dikatakan Quraish Shihab, tidak mustahil sujud yang diperintahkan itu dalam arti sujud kepada Allah swt. dengan menjadikan posisi Adam ketika itu sebagai arah sujud. Sebagaimana Ka’bah di Mekah dewasa ini menjadi arah kaum muslimin sujud kepada-Nya.

Cerita sujudnya malaikat di hadapan Adam dalam Alquran ini menggambarkan arti sejati dari humanisme Islam. Karena Islam mengangkat derajat manusia dan menempatkannya di atas para malaikat, walaupun secara inheren malaikat mestinya lebih unggul dari manusia karena diciptakan dari cahaya, sedangkan manusia dibuat dari tanah. Selain itu, sujudnya malaikat di hadapan Adam membuktikan kenyataan bahwa dalam pandangan Islam, keluhuran esensial manusia dan keunggulannya atas para malaikat bukan pada pertimbangan rasial apa pun, melainkan terletak pada ilmu pengetahuannya.

MAKHLUK DUA DIMENSI

Manusia, dalam pandangan Islam, selalu dikaitkan dengan suatu kisah tersendiri. Di dalamnya, manusia tidak semata-mata digambarkan sebagai hewan tingkat tinggi yang berkuku pipih, berjalan dengan dua kaki, dan pandai berbicara. Lebih dari itu, menurut Alquran, manusia lebih luhur dan gaib dari apa yang dapat didefinisikan oleh kata-kata tersebut. Ia memiliki potensi dalam dirinya, yang menjadikannya dalam bahasa Alquran makhluk unik, berbeda dari yang lain. Keunikan manusia demikian, dimulai ketika Allah menghendaki untuk menciptakan khalifah-Nya tersebut dari tanah dan *ruh*. Dalam masalah ini, Alquran sendiri tidak menguraikan secara rinci proses kejadian Adam, simbol manusia. Yang disampaikannya dalam konteks ini hanya bahwa awal manusia adalah tanah, kemudian bahan tersebut disempurnakan, setelah proses penyempurnaan selesai, ditiupkan kepadanya *ruh* Ilahi.[3]

---

[3] Proses penciptaan manusia, dapat dilihat pada Q.s. al-Ḥijr/15: 28-29; Q.s. Ṣād/38: 71-71.

Pada proses penciptaan manusia tersebut, kita dapat melihat tanah dan *ruh* Allah sebagai simbol-simbol bahasa yang digunakan Alquran dalam mengisahkan penciptaan Adam. Tanah dan *ruh* Allah merupakan dua simbol atau indikasi, karena secara aktual manusia tidak diciptakan dari tanah atau pun *ruh* Allah. Untuk itu, kedua istilah tersebut harus diberi makna simbolis. Tanah dalam bahasa manusia adalah simbol kenistaan terendah. Tidak ada makhluk yang lebih rendah dari tanah. Sedangkan zat yang paling luhur dan paling suci adalah Allah, begitu pula bagian paling luhur dan paling suci dari setiap zat adalah *ruh*-nya. Maka jadilah manusia, tercipta dari gabungan bahan terendah dan dari bahan termulia dalam perbendaharaan kata manusia.

Kedua bahan tersebut, mengisyaratkan kodrat manusia yang dual dan mengandung kontradiksi. Kombinasi dua hal berlawanan (tesis dan antitesis) yang terdapat dalam kodrat dan nasib manusia, telah menimbulkan dalam dirinya gerak dialektis dan evolusioner, serta suatu pergulatan konstan antara kedua kutub yang berlawanan dalam esensi dan hidupnya. Gabungan tanah dan *ruh* Allah, telah menjadikan manusia makhluk bidimensional (suatu realitas dialektis antara Allah dan *shayṭān*), makhluk yang bersifat ganda, berbeda dari makhluk-makhluk lain yang berdimensi tunggal. Sebagaimana juga dikatakan oleh Muḥammad Quṭb, bahwa manusia bagaikan malaikat pada satu sisi dan hewan pada sisi lainnya, yang keduanya berdimensi tunggal. Hewan hanya mengandalkan sisi fisik saja, dan malaikat hanya mengandalkan sisi roh saja. Sedangkan manusia adalah satu-satunya makhluk yang mempunyai kedua sisi tersebut. Dengan potensialitasnya itu, manusia mampu naik melebihi kesucian malaikat, tetapi bisa juga jatuh lebih buruk dari hewan.

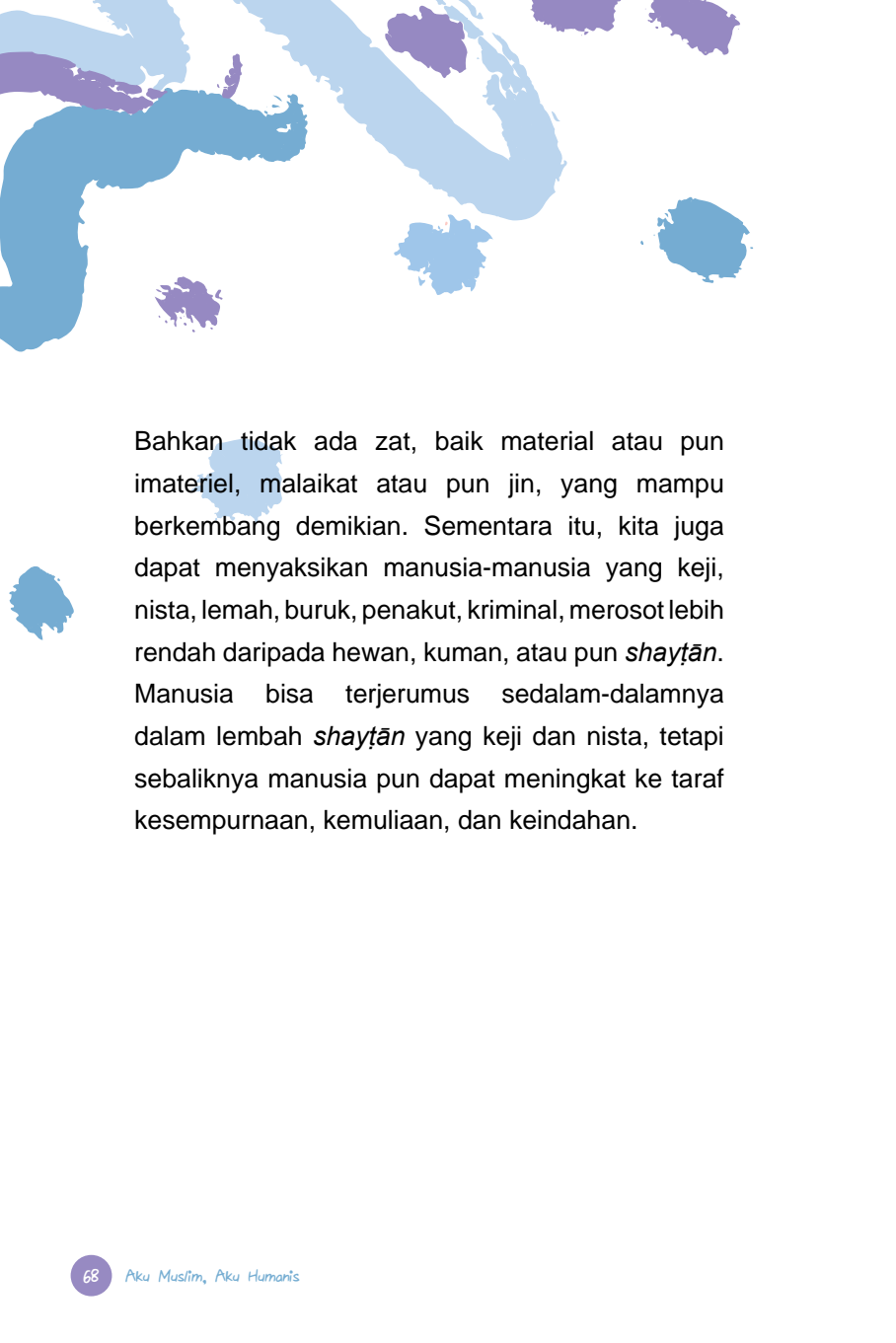
Sebagai tesis, *ruh* Allah di dalam diri manusia menjadi fondasi yang memungkinkannya terbang melakukan *mi'rāj* ke arah Yang Mutlak. Di sini Syari'ati membedakan *mi'rāj* dari panteisme[4] yang meyakini bahwa manusia lebur dalam esensi objektif Allah. Syari'ati meyakini bahwa manusia hanya dapat mendekati-Nya, karena Allah adalah tidak terhingga. Ia mengutip ayat ke 156 dalam surat al-Baqarah: "*Innā lillāhi wa innā ilaihi rāji'ūn*" (*Sesungguhnya kita milik Allah dan kepada-Nya kita akan kembali*) dengan menekankan pada kata *ilayhi* (kepada-Nya), bukan fīhi (dalam-Nya). Sehingga orientasi manusia adalah ke arah Allah yang tak terhingga, bukan di dalam-Nya. Namun, selain terdapat tesis di dalam diri manusia yang memungkinkannya mendekati Yang Mutlak, ada suatu kekuatan antitesis yang menyangkal, menentang, serta

---

[4] Secara kebahasaan, panteisme dari bahasa Yunani pan (semua) dan theos (Allah). Yaitu doktrin bahwa Tuhan adalah segala sesuatu, dan bahwa segala sesuatu adalah bagian dari Tuhan. Lorens bagus, Kamus Filsafat, cet. 3 (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2002), 774

mendorong manusia untuk melawan tesisnya tersebut. Yaitu tanah, yang menentang potensialitas *ruh*, menggoda, dan menyeretnya ke bawah, kepada stagnasi, kebekuan, maut, kerendahan, dan keburukan. Dari gabungan kedua hal yang berlawanan inilah, timbul perjuangan dan gerakan yang menghasilkan sintesis penyempurnaan.

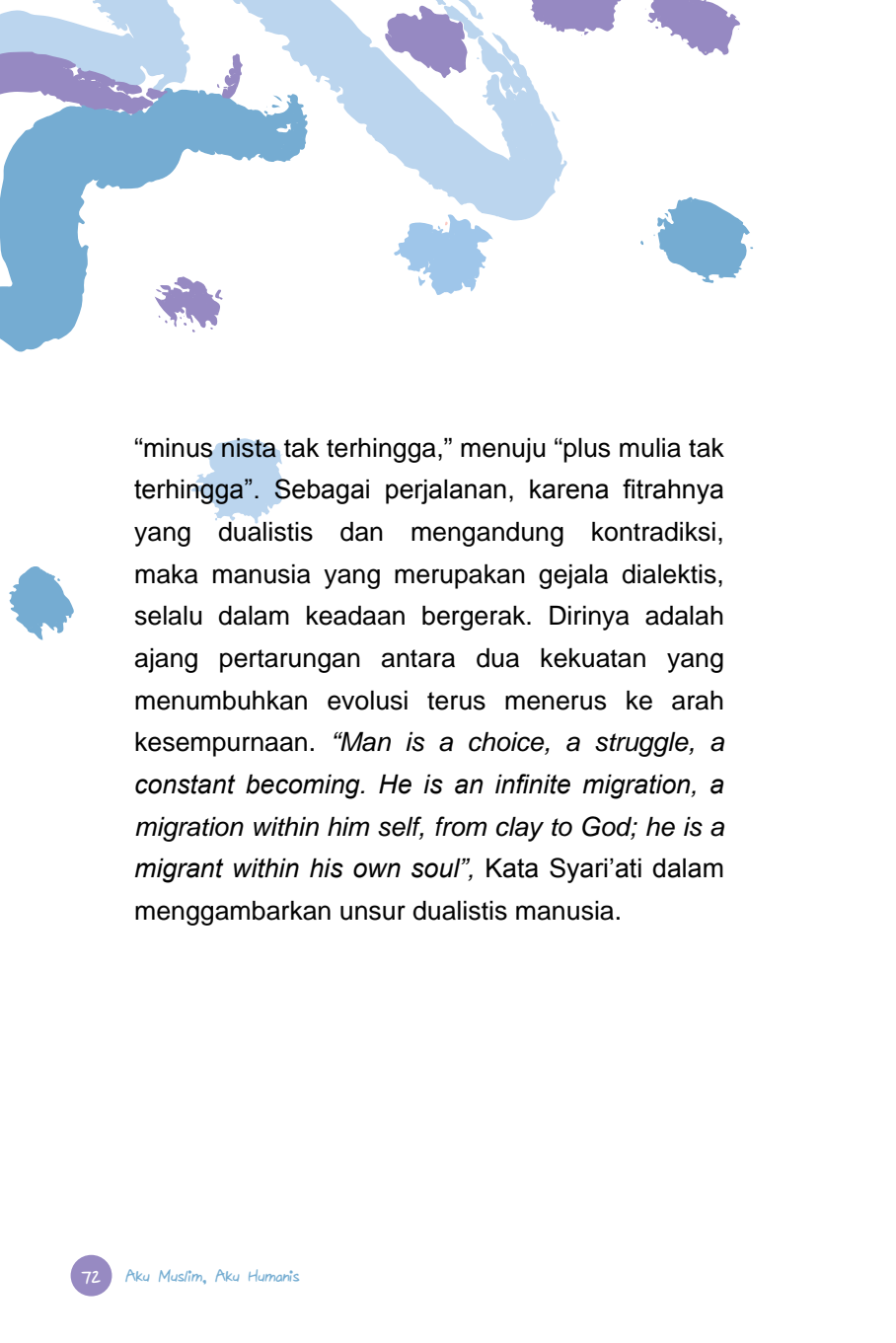
Syari'ati menganalogikan *ruh* Ilahiah di dalam diri manusia seperti air bah yang mengalir perkasa, lancar, dan deras. Membuka dan menyingkirkan segala yang merintangi jalannya, meninggalkan endapan subur yang menghidupkan dan menghijaukan tanaman, kebun, sawah, dan

akhirnya mencapai perairan jernih samudera abadi. Namun bila diri berhasil dikuasai oleh faktor penentang, maka jadilah manusia bagaikan genangan keruh sisa banjir yang berlalu. Ia tidak mampu lagi bergerak, kaku, keras, dan akhirnya pecah berantakan seperti kepingan-kepingan tembikar yang berserak di tanah, dan menyumbat mata air dan merusak benih. Tidak ada yang tumbuh untuknya. Ia tidak lagi menjadi sawah, melainkan sebencah rawa tidak berguna. Ia tidak lagi menjadi samudra, karena ia telah hanyut

bersama maut. Ia tidak lagi menapaskan *ruh* Allah, karena sekarang ia telah lebih dari lempung busuk, segumpal endapan lumpur.

Dua anasir yang saling berlawanan sebagai bahan pembentukan manusia, justru menjadikannya mulia dan istimewa dengan sifatnya yang dua dimensi. Jarak antara kedua dimensinya adalah jarak antara lumpur dan *ruh* Allah. Maka terjadilah pertarungan terus-menerus

di dalam diri manusia, yang menurut Syari'ati, baru akan berakhir bila ia telah memantapkan pilihannya pada salah satu kutub itu sebagai determinan hidupnya.

Mengacu pada realitas, banyak contoh manusia yang telah mencapai kejayaan *ruhāniyyah*, keagungan, keindahan, kesadaran, kesalehan, keberanian, keimanan, dan kedermawanan, serta integritas watak yang menakjubkan.

Bahkan tidak ada zat, baik material atau pun imateriel, malaikat atau pun jin, yang mampu berkembang demikian. Sementara itu, kita juga dapat menyaksikan manusia-manusia yang keji, nista, lemah, buruk, penakut, kriminal, merosot lebih rendah daripada hewan, kuman, atau pun *shayṭān*. Manusia bisa terjerumus sedalam-dalamnya dalam lembah *shayṭān* yang keji dan nista, tetapi sebaliknya manusia pun dapat meningkat ke taraf kesempurnaan, kemuliaan, dan keindahan.

Dari uraian di atas, dapat dimengerti mengapa di dalam Alquran manusia berulang kali diangkat derajatnya, berulang kali pula direndahkan. Hal itu ditegaskan dalam berbagai ayat, bahkan ada pula yang ditegaskan dalam satu ayat. Kenyataan ini bukan berarti ayat-ayat Alquran bertentangan satu dengan lainnya, akan tetapi ayat-ayat tersebut menunjukkan bahwa di dalam diri manusia terdapat dimensi ganda. Sebagaimana dikemukakan al-'Aqqād, pujian dan celaan yang dialamatkan kepada manusia, tidak berarti manusia dipuji dan dicela dalam waktu yang bersamaan, melainkan dengan fitrah yang telah disiapkan baginya, manusia dapat menjadi makhluk yang sempurna dan dapat pula menjadi makhluk yang serba kurang. Karena ia dibebani kewajiban (*taklīf*), maka ia dapat menjadi makhluk yang berbuat baik, dan dapat pula menjadi makhluk yang berbuat buruk.

Manusia dinobatkan jauh mengungguli alam surga, bumi, dan bahkan para malaikat. Tetapi, pada saat yang sama, mereka bisa tak lebih berarti dibandingkan *shayṭān* terkutuk dan binatang jahanam sekali pun. Manusia dihargai sebagai makhluk yang mampu menaklukkan alam, namun bisa juga mereka merosot menjadi yang paling rendah dari segala yang rendah. Oleh karena itu, manusia sendirilah yang harus menetapkan sikap dan menentukan nasib akhir mereka sendiri. Demikianlah manusia dinilai oleh Alquran sebagai makhluk yang memiliki potensi ganda, setengah

dipuji dan setengah dicela. Dipuji karena pembawaan fitrahnya yang mulia dan kecenderungannya untuk melangit menuju hal-hal spiritual, dan dicela karena pilihannya untuk mengikuti kecenderungan negatif yang terdapat dalam dirinya.

Dengan meminjam peristilahan Brahmanisme, Syari'ati mengatakan bahwa manusia adalah jalan, pejalan, dan perjalanan. Sebagai jalan, karena manusia adalah jalan yang berpangkal dari "minus tak terhingga" menuju "plus tak terhingga". Sebagai pejalan, karena di depannya melintang padang kehidupan dalam alam semesta yang jalannya terbentang mulai dari

“minus nista tak terhingga,” menuju “plus mulia tak terhingga”. Sebagai perjalanan, karena fitrahnya yang dualistis dan mengandung kontradiksi, maka manusia yang merupakan gejala dialektis, selalu dalam keadaan bergerak. Dirinya adalah ajang pertarungan antara dua kekuatan yang menumbuhkan evolusi terus menerus ke arah kesempurnaan. *“Man is a choice, a struggle, a constant becoming. He is an infinite migration, a migration within him self, from clay to God; he is a migrant within his own soul”,* Kata Syari’ati dalam menggambarkan unsur dualistis manusia.

Jalan yang terbentang antara tanah dan Allah itulah yang disebut Syari'ati sebagai "agama". Hal ini dapat dimengerti karena agama berarti jalan atau cara, bukan tujuan. Bagi Syari'ati, semua kesengsaraan yang dialami umat beragama adalah akibat berubahnya jiwa dan tujuan agama. Peranan agama telah berubah yang semula sebagai jalan, menjadi tujuan. Agama telah menjadi tujuan dalam dirinya sendiri. Bila kita mengubah jalan menjadi tujuan, beramal demi untuknya, menghiasnya, bahkan menyembahnya selama ratusan tahun dari generasi ke generasi, maka kita akan tersesat, dan bahkan akan membelokkan kita sehingga kita tidak akan sampai pada tujuan. Jalan yang benar dan lurus ini, telah mengantar banyak manusia kepada tujuan mereka. Tetapi, Syari'ati mengingatkan bahwa jika seumur hidup kita telah terpaku padanya, akibatnya kita sama saja dengan orang yang keliru dan sesat jalan.

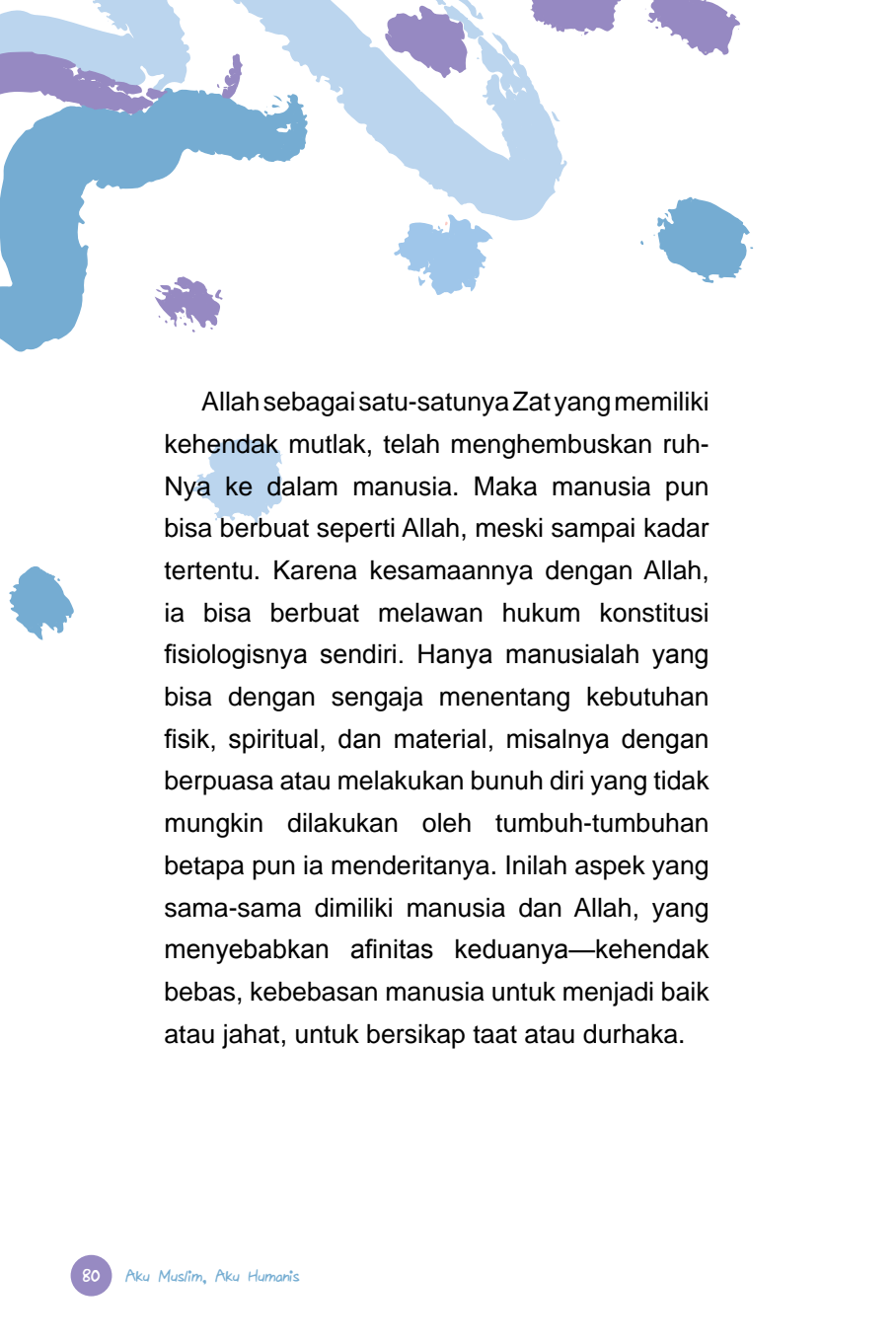
Karena itu, agama adalah jalan yang bertolak dari tanah menuju Allah; serta mengantarkan manusia dari kekejian, stagnasi, dan kejahilan, kepada kemuliaan, gerakan, kejelasan, kehidupan ruhāniyyah dan Ilahiah. Agama yang berhasil mengantarkan kita kepada yang demikian, itulah agama yang benar. Tetapi kalau tidak, maka terbuka dua kemungkinan: mungkin kita salah memilih jalan, atau mungkin jalannya sudah benar hanya kita salah menggunakannya. Kedua kemungkinan itu berakibat sama. Dalam hal demikian, tidak ada perbedaan antara Muslim dan non-Muslim. Keduanya tidak akan sampai ke tujuan mereka.

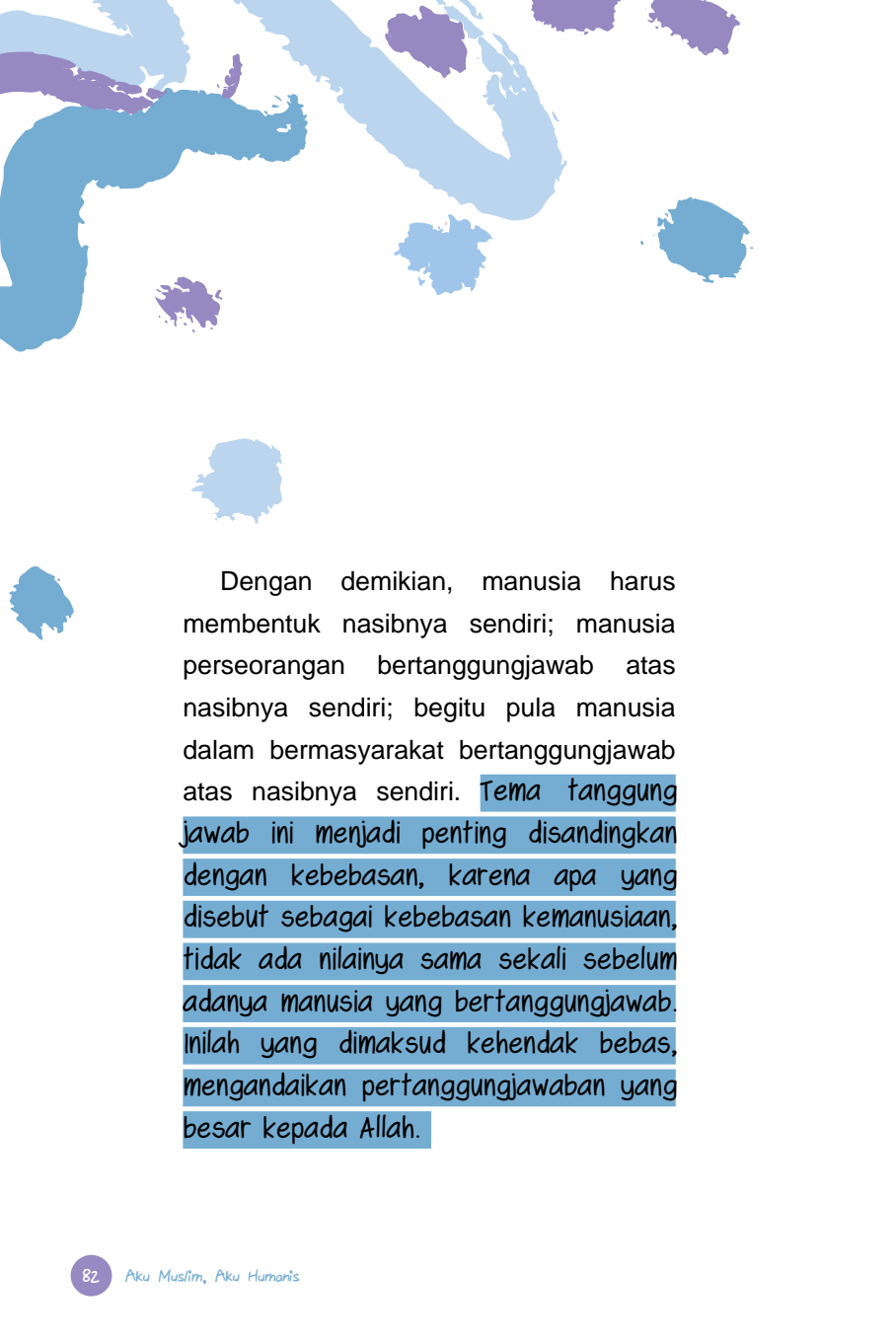
KEBEBASAN DAN TANGGUNG JAWAB

Kontradiksi dialektis dalam diri manusia, sebagaimana dijelaskan di atas, mengandaikan adanya kebebasan untuk berkehendak. Dalam hal ini, Syari'ati melihat fakta menarik mengenai manusia, yaitu **hanya manusia sajalah di antara seluruh makhluk yang ada di alam semesta, yang mampu menjadi pemegang dan pengemban amanat Allah. Ketika Allah menawarkan kepada seluruh makhluk-Nya-langit dan bumi, gunung-gunung, lautan dan sungai-sungai, fauna dan flora-apakah di antara mereka ada yang sanggup mengemban amanat-Nya, maka hanya manusia sajalah yang secara sukarela menerima amanat tersebut.**[5]

[5] Kisah penawaran Tuhan untuk memikul amanat kekhalifahan, sesuai dengan firman-Nya: "Sesungguhnya Kami telah mengemukakan amanat kepada langit, bumi, dan gunung-gunung, Maka semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanat itu oleh manusia. Sesungguhnya manusia itu amat zalim dan amat bodoh". (Q.s. al-Aḥzāb/33: 72).

Oleh karena manusia memiliki keyakinan dan potensi untuk menjadi pengemban amanat Tuhan, penjaga karunia-Nya yang paling berharga, maka terbuktilah bahwa manusia yang dianugerahi keberanian dan keutamaan serta kebijakan di alam semesta. Sebagaimana dikatakan oleh Bint al-Shāṭi', keberanian manusia mengemban amanat merupakan salah satu keistimewaan tanda kemanusiaannya, yang di dalam retorika Alquran dibedakan dari sekadar spesies yang tidak buas (*al-insiyyah*) dan kemanusiawian (*al-basyariyyah*). Karena di dalam Alquran surat al-Ahzāb ayat 72, sangat jelas menyandarkan kata حمل pada kata الإنسان bukan kepada الناس atau الإنس atau البشر .

Demikianlah manusia bukan sekadar khalifah Tuhan di bumi ini, melainkan juga pemegang amanat-Nya. Terdapat banyak pendapat yang berbeda-beda terhadap penafsiran kata ini. Misalnya al-Ṭabarī di

dalam tafsirnya, memilih memaknai amanat secara umum sebagai seluruh amanat-amanat di dalam agama dan amanat-amanat di dalam kehidupan manusia. Sedangkan al-Rāghib al-Aṣfahānī memilih akal, karena berkat akallah dihasilkan pengertian tauhid, pelaksanaan keadilan, pelajaran huruf-huruf, dan segala hal yang dapat diketahui dan diperbuat manusia tentang keindahan. Dengan akal, manusia diunggulkan di atas makhluk-makhluk lain.

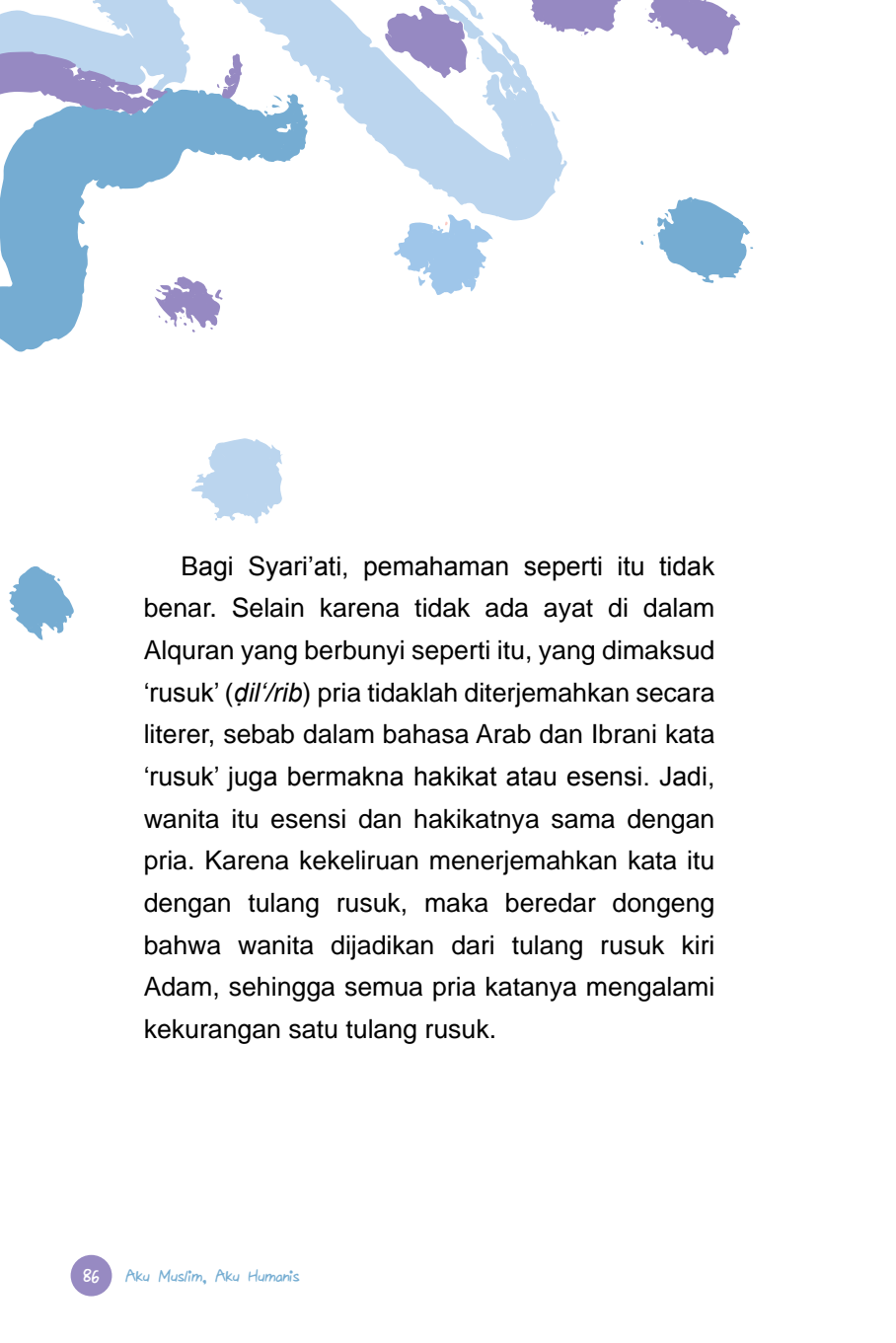
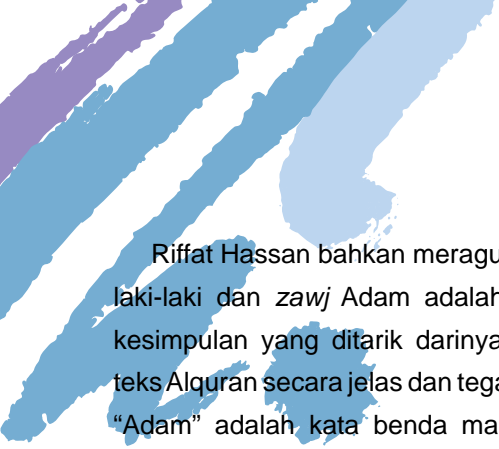
Berbeda dengan dua penafsiran sebelumnya, Jalaluddin Rumi mengatakan bahwa amanat itu berarti kehendak bebas (*free will*) manusia yang merupakan hadiah dari Allah, yang telah ditawarkan sebelumnya kepada langit, bumi, dan gunung. Logikanya, Rumi mengatakan bahwa tidaklah mungkin Allah memberi

perintah dan larangan kepada manusia, kalau manusia tidak memiliki kebebasan untuk memilih tindakannya, kecuali bila seluruh tindakannya telah ditentukan secara pasti sebelumnya. Diberikannya perintah oleh Allah, mengandung arti bahwa manusia yang diperintah atau dilarang-Nya, memiliki kemampuan untuk melaksanakannya, atau bahkan untuk menolaknya. Karena tidak mungkin Allah memerintah manusia, kalau manusia itu sendiri tidak punya daya apa pun untuk melaksanakannya. Jikalau semua yang dilakukan manusia telah ditentukan Tuhan, maka diperintah atau tidak, niscaya manusia akan melakukan apa pun yang telah ditentukan baginya. Namun kenyataan bahwa Allah telah—dalam Alquran—banyak memerintah dan melarang manusia, menunjukkan dengan jelas bahwa manusia memiliki kebebasan.

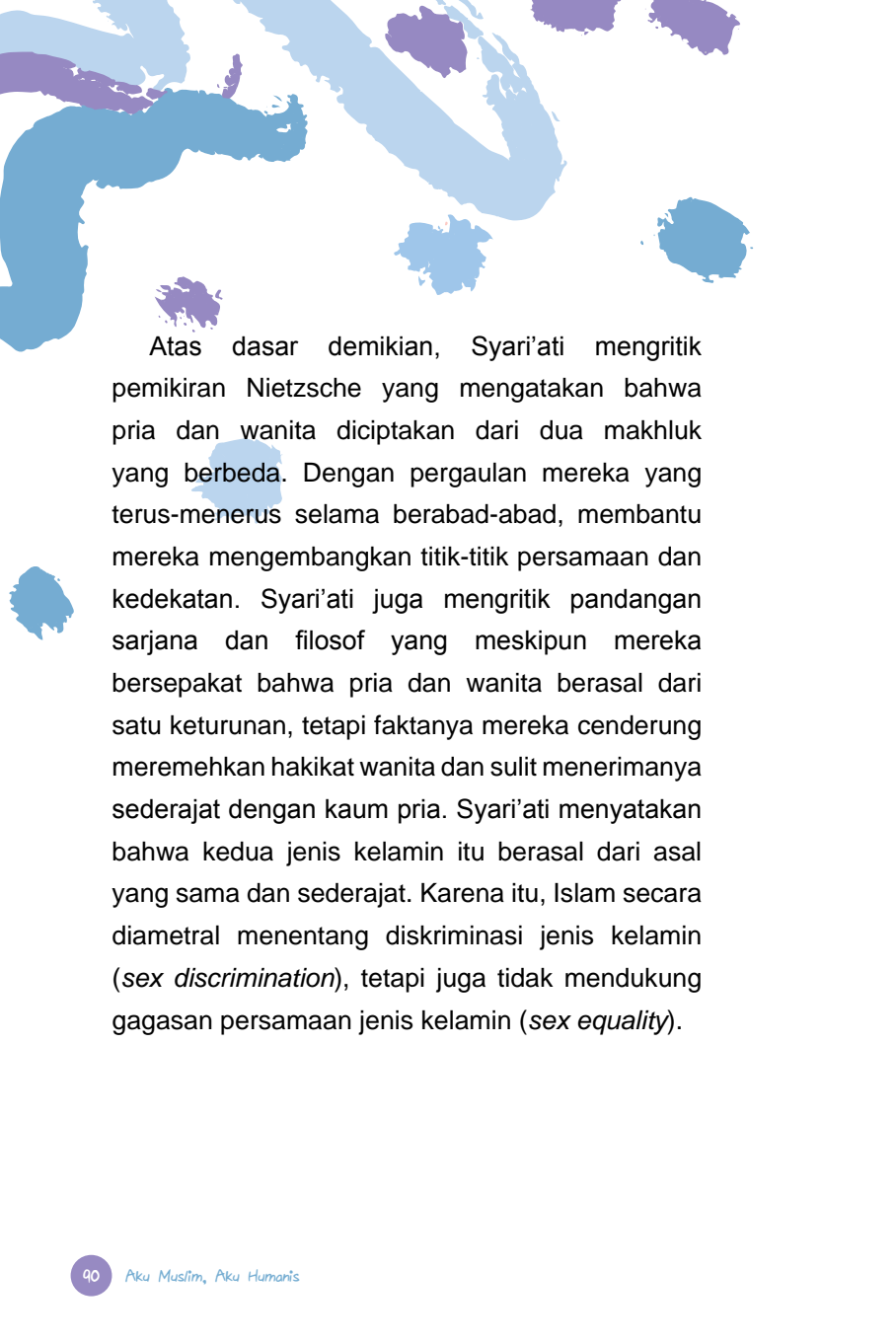
Dalam konteks ayat tersebut, Syari'ati sependapat dengan penafsiran Rumi. Syari'ati juga menambahkan bahwa karena kehendak bebasnya, maka manusia bisa unggul atas semua makhluk lain yang ada di dunia. Manusia adalah satu-satunya makhluk yang mampu menghadapi sifat nalurinya sendiri. Berbeda dengan makhluk lain, seperti hewan dan tumbuhan, yang berbuat sesuai dengan fitrah kejadian mereka, manusia bisa memberontak terhadap fitrah kejadiannya. Ia bahkan bisa membangkang terhadap kebutuhan-kebutuhan rohani atau pun jasmaninya dan berbuat melawan ketentuan-ketentuan kebajikan. Ia bisa berbuat sesuai akal pikirannya atau bertentangan dengan itu. Ia bebas, apakah ia hendak menjadi orang baik atau menjadi orang jahat, apakah ia hendak menyerupai lumpur atau hendak menyerupai Allah. Jadi, kehendak bebas adalah milik manusia yang paling berharga, dan fakta ini menunjukkan adanya persamaan antara Allah dan manusia.

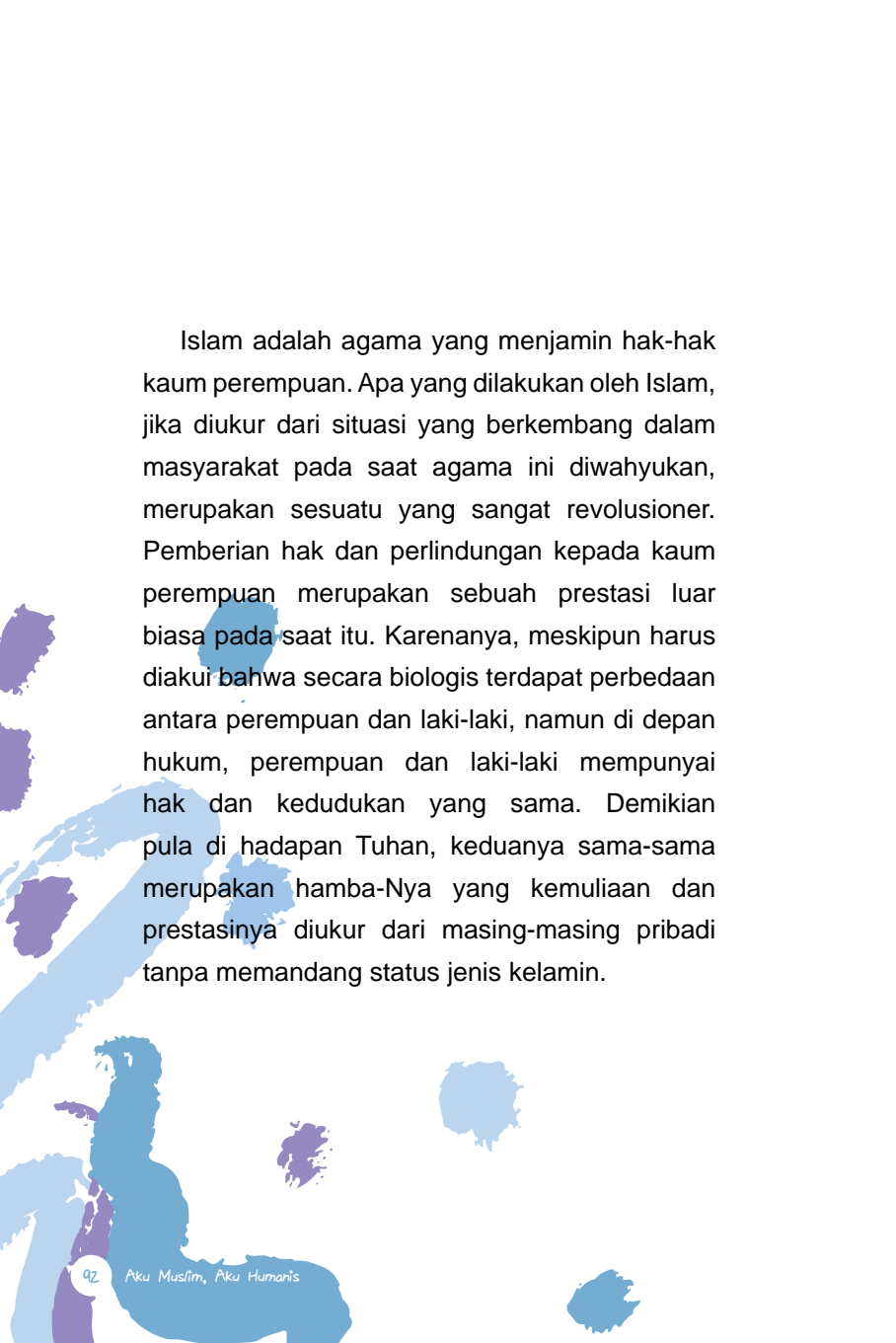
Allah sebagai satu-satunya Zat yang memiliki kehendak mutlak, telah menghembuskan ruh-Nya ke dalam manusia. Maka manusia pun bisa berbuat seperti Allah, meski sampai kadar tertentu. Karena kesamaannya dengan Allah, ia bisa berbuat melawan hukum konstitusi fisiologisnya sendiri. Hanya manusialah yang bisa dengan sengaja menentang kebutuhan fisik, spiritual, dan material, misalnya dengan berpuasa atau melakukan bunuh diri yang tidak mungkin dilakukan oleh tumbuh-tumbuhan betapa pun ia menderitanya. Inilah aspek yang sama-sama dimiliki manusia dan Allah, yang menyebabkan afinitas keduanya—kehendak bebas, kebebasan manusia untuk menjadi baik atau jahat, untuk bersikap taat atau durhaka.

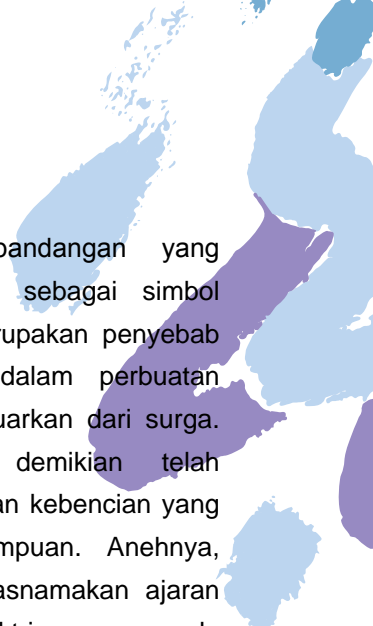
Namun, dikarenakan kehendak bebasnya, lanjut Syari'ati, manusia memiliki konsekuensi pertanggungjawaban. Islam memandang manusia sebagai satu-satunya makhluk yang tidak hanya bertanggungjawab atas nasibnya, tetapi juga untuk melaksanakan suatu tugas suci di dunia ini. Ia adalah pemikul amanat Allah atas dunia dan alam. Manusialah yang telah mempelajari nama-nama (potensi untuk mencapai kebenaran), dan ini merupakan tanggung jawab besar manusia yang kedua.

Dengan demikian, manusia harus membentuk nasibnya sendiri; manusia perseorangan bertanggungjawab atas nasibnya sendiri; begitu pula manusia dalam bermasyarakat bertanggungjawab atas nasibnya sendiri. Tema tanggung jawab ini menjadi penting disandingkan dengan kebebasan, karena apa yang disebut sebagai kebebasan kemanusiaan, tidak ada nilainya sama sekali sebelum adanya manusia yang bertanggungjawab. Inilah yang dimaksud kehendak bebas, mengandaikan pertanggungjawaban yang besar kepada Allah.

Kesetaraan laki-laki dan Perempuan

Poin yang juga disorot oleh Syari'ati dalam konteks filsafat penciptaan manusia adalah penciptaan Hawa (wanita) dari tulang rusuk Adam (pria). **Orang Islam awam percaya, sama seriusnya dengan orang awam di kalangan Yahudi atau Kristen, bahwa Adam adalah ciptaan Tuhan yang utama dan Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam. Keyakinan ini, sebagaimana dikatakan Riffat Hasan, tidak hanya berasal dari luar Alquran tapi juga bertentangan dengan Alquran.**

Kisah penciptaan pasangan manusia pertama dalam Bibel, terdiri dari dua sumber yang berbeda, yaitu Rahib (*the Yahwist*) dan Pendeta (*the Priestly*), dari mana lahir dua tradisi yang menjadi subjek dari banyak kontroversi ilmiah di kalangan Yahudi dan Kristen. Ada empat rujukan bagi penciptaan perempuan dalam Genesis: (1) Genesis 1: 26-27, abad ke-5 SM, tradisi Kependetaan; (2) Genesis 2:7, abad ke-10 SM, tradisi Kerahiban; (3) Genesis 2:18-24, abad ke-10 SM, tradisi Kerahiban; (4) Genesis 5: 1-2, abad ke-5 SM, tradisi Kependetaan.

Dari keempat teks yang mengacu pada penciptaan tersebut, Riffat menilai yang paling berpengaruh adalah Genesis 2: 18-24 yang menyatakan bahwa perempuan tercipta dari laki-laki. Dari teks ini telah umum disimpulkan bahwa: (1) Adam adalah ciptaan Allah yang utama, dari mana Hawa sebagai ciptaan sekunder berasal; dan (2) Hawa diciptakan semata-mata untuk menjadi pembantu Adam.

Bagi Syari'ati, pemahaman seperti itu tidak benar. Selain karena tidak ada ayat di dalam Alquran yang berbunyi seperti itu, yang dimaksud 'rusuk' (*ḍil'/rib*) pria tidaklah diterjemahkan secara literer, sebab dalam bahasa Arab dan Ibrani kata 'rusuk' juga bermakna hakikat atau esensi. Jadi, wanita itu esensi dan hakikatnya sama dengan pria. Karena kekeliruan menerjemahkan kata itu dengan tulang rusuk, maka beredar dongeng bahwa wanita dijadikan dari tulang rusuk kiri Adam, sehingga semua pria katanya mengalami kekurangan satu tulang rusuk.

Alquran tidak pernah sedikit pun mengisyaratkan bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam maupun tulang rusuk lainnya. Alquran hanya menyebutkan bahwa Hawa adalah istri (*zawj*) Adam, yang keduanya diciptakan Allah dari diri yang satu (*nafs wāhidah*) (Q.s. al-Nisā'/4: 1, Q.s. al-A'rāf/7: 189, dan Q.s. al-Zumar/39: 6). Pandangan masyhūr tentang nafs wāḥidah, sebagaimana diungkap Wahbah Zuhaylī, bermakna Adam (ayah manusia). Namun al-Rāzī dalam tafsirnya, mengatakan bahwa nafs wāḥidah bermakna jenis kemanusiaan yang satu.

Riffat Hassan bahkan meragukan jika Adam adalah laki-laki dan *zawj* Adam adalah perempuan, karena kesimpulan yang ditarik darinya tidak didukung oleh teks Alquran secara jelas dan tegas. Menurutnya, istilah "Adam" adalah kata benda maskulin, namun hanya menyatakan jenis secara linguistik, bukan menyangkut jenis kelamin. Dengan demikian, jika "Adam" belum tentu laki-laki, maka *zawj* Adam juga belum tentu perempuan. Istilah *zawj* merupakan kata benda maskulin, dan memiliki bentuk feminin, yakni *zawj*ah. Terjemahan yang paling tepat untuk *zawj* bukan "istri" tapi "suami", bahkan "suami-istri atau "pasangan". Dari sini, Riffat menyimpulkan bahwa alasan mengapa Alquran dengan sengaja membiarkan istilah "Adam" dan *zawj* tidak jelas, bukan saja menyangkut jenis kelamin tetapi juga jumlah, karena tujuannya tidak untuk menceritakan peristiwa-peristiwa tertentu dalam kehidupan seorang laki-laki dan perempuan, tetapi untuk mengacu pada beberapa pengalaman hidup semua manusia laki-laki dan perempuan secara bersama-sama.

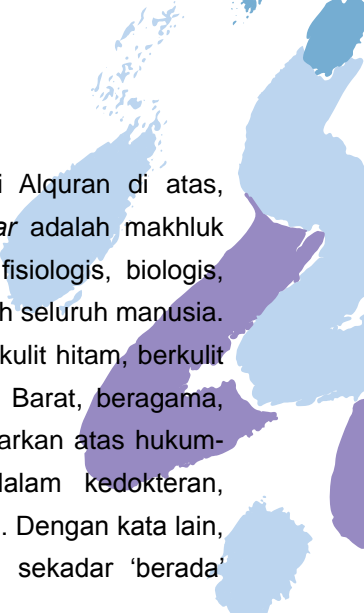
Tentang cerita tulang rusuk ini, ada juga yang meriwayatkan sebuah hadis dari Rasulullah saw. yang menyebutkan wanita itu seperti tulang rusuk yang bengkok, jika dicoba diluruskan dengan keras dan paksa, maka ia akan patah. Menurut Bint al-Shāṭi', mereka memahami hadis ini hanya secara harfiah. Padahal ungkapan tulang rusuk di sini bersifat metaforis (*majāzī*), sebagaimana dikenal dalam *style* retorika Arab. Kalau pun benar hadis itu sahih dari Rasulullah, maka sebenarnya beliau tidak sedang berbicara tentang asal-usul penciptaan, melainkan berpesan agar perempuan diperlakukan dengan penuh kasih sayang dan kelembutan. Seperti juga sabda Nabi yang lain: *"rifqan bi al-qawārīr"*, yang maknanya tentu bukan wanita diciptakan dari kaca.

Atas dasar demikian, Syari'ati mengritik pemikiran Nietzsche yang mengatakan bahwa pria dan wanita diciptakan dari dua makhluk yang berbeda. Dengan pergaulan mereka yang terus-menerus selama berabad-abad, membantu mereka mengembangkan titik-titik persamaan dan kedekatan. Syari'ati juga mengritik pandangan sarjana dan filosof yang meskipun mereka bersepakat bahwa pria dan wanita berasal dari satu keturunan, tetapi faktanya mereka cenderung meremehkan hakikat wanita dan sulit menerimanya sederajat dengan kaum pria. Syari'ati menyatakan bahwa kedua jenis kelamin itu berasal dari asal yang sama dan sederajat. Karena itu, Islam secara diametral menentang diskriminasi jenis kelamin (*sex discrimination*), tetapi juga tidak mendukung gagasan persamaan jenis kelamin (*sex equality*).

Dengan kata lain, Islam bukan hanya tidak memperbolehkan diskriminasi jenis kelamin, tetapi juga mengakui adanya perbedaan dari segi jenis kelamin. Islam menempatkan keduanya pada kedudukan alamiah dalam masyarakat. Islam menilai diskriminasi sebagai kejahatan dan persamaan sebagai sesuatu yang menyesatkan. Peradaban manusia menentang yang pertama, sedangkan alam menentang yang kedua. Alam tidak pernah menganggap perempuan lebih rendah atau sama dengan laki-laki. Alam menentukan keduanya sebagai perpaduan yang saling melengkapi dalam kehidupan. Untuk itulah Islam sangat mendukung hak-hak alamiah bagi keduanya.

Islam adalah agama yang menjamin hak-hak kaum perempuan. Apa yang dilakukan oleh Islam, jika diukur dari situasi yang berkembang dalam masyarakat pada saat agama ini diwahyukan, merupakan sesuatu yang sangat revolusioner. Pemberian hak dan perlindungan kepada kaum perempuan merupakan sebuah prestasi luar biasa pada saat itu. Karenanya, meskipun harus diakui bahwa secara biologis terdapat perbedaan antara perempuan dan laki-laki, namun di depan hukum, perempuan dan laki-laki mempunyai hak dan kedudukan yang sama. Demikian pula di hadapan Tuhan, keduanya sama-sama merupakan hamba-Nya yang kemuliaan dan prestasinya diukur dari masing-masing pribadi tanpa memandang status jenis kelamin.

Syari’ati menentang pandangan yang menyatakan bahwa Hawa sebagai simbol kaum perempuan yang merupakan penyebab terjerumusnya Adam ke dalam perbuatan dosa hingga akhirnya dikeluarkan dari surga. Menurutnya, pandangan demikian telah menimbulkan diskriminasi dan kebencian yang mendalam terhadap perempuan. Anehnya, perlakuan tersebut mengatasnamakan ajaran agama, terutama model doktrin agama pada abad pertengahan. Sebenarnya di dalam Alquran tidak ada satu pun isyarat bahwa Iblis memulai dengan menggoda Hawa yang kemudian membujuk suaminya untuk memakan buah terlarang. Alquran justru menyebutkan bahwa Adamlah yang lupa dan tergoda, karena Iblis mempengaruhi dan menipunya, tidak melalui Hawa. Peran serta istri Adam, menurut kisah Alquran, sebatas menyertai Adam memakan buah terlarang itu, barulah *shayṭān* yang menjatuhkan keduanya dari surga.

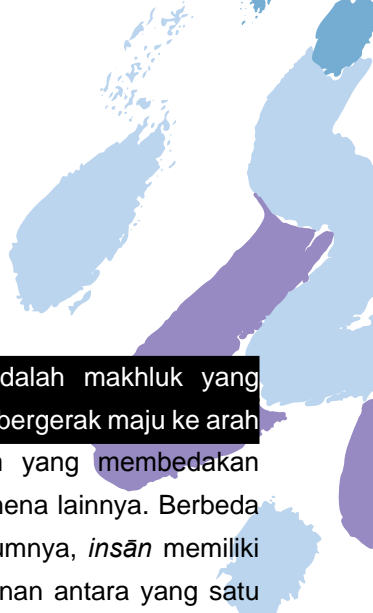
Dengan penjelasan mengenai asal-usul penciptaan Adam dan Hawa, Syari'ati ingin menunjukkan bahwa seluruh manusia tidak hanya sama, melainkan mereka juga bersaudara. Persamaan (*equality*) adalah istilah hukum, sedangkan persaudaraan (*brotherhood*) adalah penegasan esensi yang identik dalam diri seluruh umat manusia, terlepas dari latar belakang ras, seks, dan warna kulit. Persaudaraan berarti bahwa seluruh umat manusia berasal dari asal-usul yang sama.

Uraian-uraian yang telah diungkapkan sejauh ini, dengan jelas mengarahkan pada kesimpulan bahwa filosofi penciptaan manusia di dalam Alquran, menjadi landasan pemikiran kita dalam memahami humanisme Islam. Dengan interpretasi simbolis, terungkap bahwa manusia merupakan makhluk yang mulia dengan posisi sebagai khalifah dan hormat malaikat padanya, berkecenderungan dialektis antara kebaikan dan keburukan, terberkati dengan kebebasan dan konsekuensi pertanggungjawaban, serta persamaan dan persaudaraan yang melekat antarsesama manusia. Pemahaman ini menemukan relevansinya, saat kita berangkat lebih jauh untuk menganalisis tentang bagaimana menjadi seorang manusia ideal.

4 Manusia Ideal

Sebagaimana dipaparkan sebelumnya, keutamaan pertama yang dimiliki manusia adalah ia merupakan khalifah Allah di bumi. Namun untuk menjadi khalifah, manusia harus mampu menampilkan dirinya dalam citra ideal. Manusia ideal adalah manusia teomorfis, yang dalam pribadinya sisi positivitas telah memenangkan pertarungan dengan sisi negativitas. Dengan kata lain, ia telah bebas dari kontradiksi dan berakhlak dengan akhlak Allah. Manusia seperti ini, adalah manusia yang seimbang. Baik dari aspek rohaniahnya maupun jasmaniahnya.

Dalam proses untuk menjadi seorang manusia ideal, kita dapat menelusurinya dari beberapa istilah kunci. Seperti *basyar*, *insān*, dan ‘penjara manusia’.

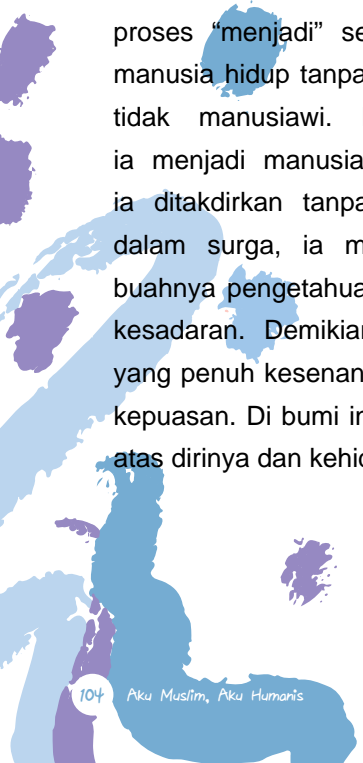
DARI *Basyar* MENUJU INSAN

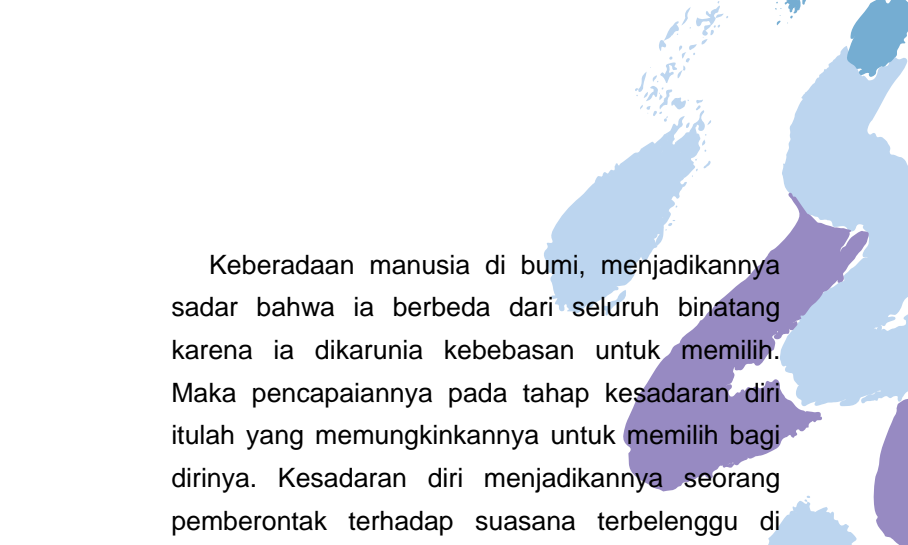
Dalam terminologi Alquran, terdapat beberapa istilah yang digunakan untuk menunjuk manusia yang masing-masing memiliki pemaknaan tersendiri, yaitu *al-basyar, al-nās, al-ins*, dan *al-insān*. Penggunaan kata *basyar* mengindikasikan bahwa *al-basyariyyah* pada konteks tersebut berarti dimensi material dari manusia yang suka makan dan berjalan-jalan di pasar. Pada dimensi inilah, seluruh anak cucu adam bertemu dalam keserupaan yang paling sempurna. Menurut al-Rāghib al-Aṣfahānī, kata *basyar* adalah jamak dari kata *basyar*at “kulit”. Manusia disebut *basyar* karena kulit manusia tampak berbeda dibanding dengan kulit hewan lainnya. Kata ini di dalam Alquran secara khusus merujuk kepada tubuh dan lahiriah manusia. Alquran menggunakan kata ini sebanyak 36 kali dalam bentuk tunggal dan sekali dalam bentuk *mutsannā* (dual), untuk menunjuk manusia dari sudut lahiriahnya serta persamaannya dengan manusia seluruhnya.

Berangkat dari terminologi Alquran di atas, dapat dikatakan bahwa *basyar* adalah makhluk yang terdiri dari karakteristik fisiologis, biologis, dan psikologis yang dimiliki oleh seluruh manusia. Tak peduli apakah mereka berkulit hitam, berkulit putih, berkulit kuning, bangsa Barat, beragama, atau tidak beragama. Ia didasarkan atas hukum-hukum fisik sebagaimana dalam kedokteran, fisiologi, psikologi, dan lain-lain. Dengan kata lain, *basyar* adalah makhluk yang sekadar 'berada' (*being*).

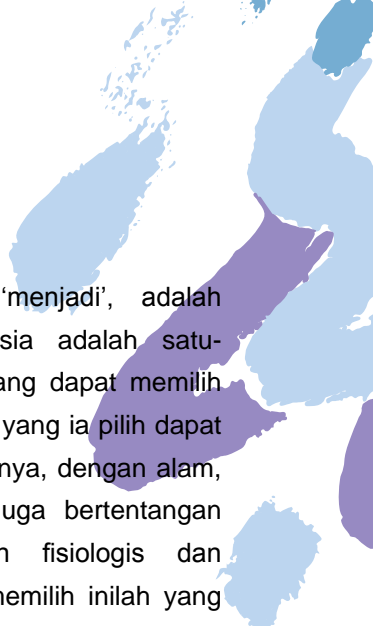
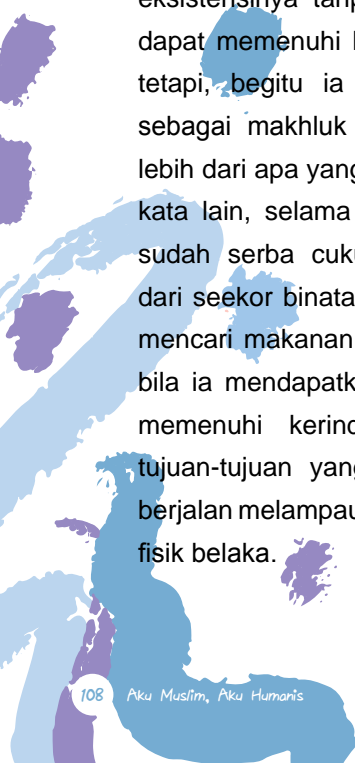
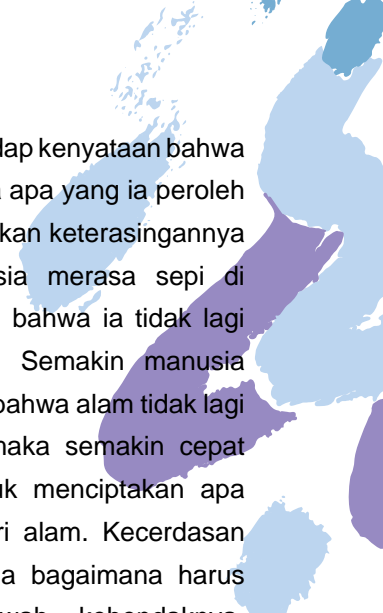
Adapun kata *al-nās*, *al-ins*, dan *al-insān* di dalam Alquran tidak pernah digunakan untuk arti manusia secara fisik, melainkan masing-masing memiliki intensi makna yang khusus, saling berbeda satu sama lain. Kata *al-nās*, di dalam Alquran disebutkan sekitar 240 kali sebagai nama jenis (secara mutlak) untuk keturunan Adam, satu spesies di alam semesta. Sedangkan kata *al-ins* dan *al-insān*, keduanya mempunyai intensi makna yang serumpun karena berasal dari akar kata yang sama yaitu "أ ن س", yang menunjukkan arti lawan dari kebuasan. Namun, di dalam retorika

Alquran masing-masing dari kedua kata tersebut mendapat intensi makna yang berbeda. Kata *al-ins* selalu disebutkan bersama dengan kata *al-jinn* sebagai perbandingan. Di dalam Alquran disebutkan sebanyak 18 kali. Intensi makna *al-insiyyah* sebagai lawan dari kebuasan adalah arti yang sangat jelas karena perbandingannya dengan kata *al-jinn* yang dalam pengertiannya sesungguhnya adalah kesamaran yang seram—seirama dengan kebuasan. Karenanya, penyebutan *al-insiyyah* ini sekaligus menunjukkan bahwa jenis kita berbeda dengan jenis-jenis lain yang menakutkan, tidak terketahui, tidak terproses menjadi kita dan mempunyai kehidupan yang lain dari kehidupan kita.

Sedangkan kata *al-insān*, yang terulang dalam Alquran sebanyak 65 kali, mengandung nilai kemanusiaan yang tidak hanya terbatas pada kenyataan spesifiknya untuk tumbuh menjadi *al-ins*, sebagaimana juga ia tidak hanya sebagai manusia secara fisik yang gemar makan makanan dan berjalan-jalan di pasar. Lebih dari itu, ia sampai pada tingkat yang membuatnya pantas menjadi khalifah di bumi, menerima beban taklif dan amanat kemanusiaan.

Dengan kata lain, *insān* adalah makhluk yang 'menjadi' (*becoming*) yang terus bergerak maju ke arah kesempurnaan. 'Menjadi' inilah yang membedakan *insān* dengan *basyar* dan fenomena lainnya. Berbeda dengan tipe manusia pada umumnya, *insān* memiliki karakteristik khusus yang berlainan antara yang satu dengan lainnya sesuai dengan tingkatan realitas atau esensinya. Jadi, bagi Syari'ati, *insān* tidak dimaksudkan untuk penduduk dunia pada umumnya, karena tidak semua manusia adalah *insān*, tetapi mereka mempunyai potensialitas untuk mencapai tingkatan yang lebih tinggi. Dan setiap manusia mencapai taraf *insān* dalam kehidupannya, dalam batas-batas yang berbeda. Individu-individu tertentu dapat bergerak ke taraf yang lebih tinggi dalam proses menjadi *insān* dibanding yang lain.

Berbeda dengan *basyar* yang menunjuk dimensi fisiknya, manusia di dalam esensinya sebagai suatu kebenaran yang tinggi, terdiri dari kualitas-kualitas ideal dan luhur yang harus dicapainya. Kualitas-kualitas tersebut, tidak terdapat di dalam keadaan sebagai *basyar*, namun dapat diciptakan di dalam diri bersamaan dengan kemauan untuk bergerak ke taraf menjadi atau menyempurnakan. ‘Menjadi’ (*becoming*) adalah bergerak, maju, mencari kesempurnaan, merindukan keabadian, tidak pernah menghambat, dan menghentikan proses terus-menerus ke arah kesempurnaan. Ini harus menjadi asas majunya kemanusiaan, yakni senantiasa dalam proses mengalir.

Gagasan pokok Syari’ati tentang manusia ‘menjadi’, berangkat dari tafsirannya terhadap ayat Alquran: “*Innā lillāhi wa innā ilaihi rāji‘ūn*”. Berbeda dengan para sufi yang menafsirkan “*ilayhi*” dengan pengertian di dalam-Nya, sehingga mereka menyatakan bahwa manusia dapat menjangkau Tuhan, kata “*ilayhi*” bukanlah berarti di dalam-Nya, tetapi kepada-Nya. Ini berarti bahwa Tuhan bukanlah titik beku atau suatu arah pasti, yang segala sesuatu menuju kepada-Nya. Tetapi Tuhan adalah Yang Tanpa Batas, Yang Maha Abadi,

dan Yang Maha Mutlak. Oleh karena itu, bergeraknya manusia ke arah Tuhan berarti gerakan manusia terus-menerus tanpa henti menuju tahap-tahap evolusi dan kesempurnaan. Inilah definisi manusia dalam keadaannya yang 'menjadi'.

Manusia yang 'menjadi' ini, memiliki tiga sifat yang saling berkaitan, yakni: kesadaran diri (self-consciousness), kemauan bebas (the ability to make choices), dan kreativitas (the ability to create). Sedangkan sifat-sifat selain daripadanya, merupakan derivasi atau sifat-sifat yang diturunkan dari tiga sifat pokok tersebut. Kesadaran diri menuntun manusia untuk memilih, dan kemampuan untuk memilih menolongnya untuk mencipta (kreativitas). Prinsip ini saling melengkapi dan saling memerlukan secara terpadu.

Berkenaan dengan aspek kesadaran diri, Syari'ati membedakan dirinya dengan Rene Descartes yang mendasarkan prinsip kesadaran pada pemikiran, maupun Andre Gide yang mendasarkannya pada perasaan. Syari'ati cenderung sependapat dengan Camus, yang mendasarkan kesadaran pada tindakan yang lebih sadar: "Saya memberontak, karena itu saya ada". Memberontak menurut Syari'ati, memperlihatkan proses "menjadi" secara sangat dramatis. Selama manusia hidup tanpa salah di alam surgawi, ia justru tidak manusiawi. Hanya dengan memberontak, ia menjadi manusia. Ketika ia mengetahui bahwa ia ditakdirkan tanpa salah dan tidak produktif di dalam surga, ia memberontak dengan memakan buahnya pengetahuan, buahnya pemberontakan dan kesadaran. Demikianlah ia diusir dari surga-surga yang penuh kesenangan, kemudahan, konsumsi, dan kepuasan. Di bumi ini, ia merasakan tanggung jawab atas dirinya dan kehidupannya.

Keberadaan manusia di bumi, menjadikannya sadar bahwa ia berbeda dari seluruh binatang karena ia dikarunia kebebasan untuk memilih. Maka pencapaiannya pada tahap kesadaran diri itulah yang memungkinkannya untuk memilih bagi dirinya. Kesadaran diri menjadikannya seorang pemberontak terhadap suasana terbelenggu di surga bagaikan seekor hewan tanpa salah, seperti halnya hewan-hewan lainnya. Pemberontakannya tidak saja dalam melawan kehidupan mirip hewan yang menghambat hidupnya, melainkan juga dalam melawan kemauan tertinggi yang telah menentukan ketaatan dan pemujaan darinya. Setelah membebaskan dirinya dari ketaatan dan pemujaan buta, manusia lantas bertekad mencapai kemerdekaan dan keluhuran spiritual lewat pilihannya sendiri tentang ketaatan dan penyembahan. Di surga manusia membangkang karena ia memilih bagi dirinya atas dasar kemauan bebasnya, bukan atas dasar insting hewaninya.

Dari sini, terlihat bahwa konsep Camus mengenai pemberontakan melawan alam, masyarakat, dan kebiasaan-kebiasaan, sesungguhnya sesuai dengan asumsi-asumsi Syari'ati di atas. Alasan mengapa manusia memberontak, adalah keinginannya untuk memilih bagi dirinya. Ia memberontak untuk menyatakan dirinya. Sedangkan Descartes memandang bahwa manusia menyatakan eksistensi "saya ada" dengan mengatakan bahwa ia berpikir, maupun Gide dengan mengatakan ia merasa, tidak satu pun dalam kedua pernyataan tersebut, bagi Syari'ati, manusia sudah terwakili dalam tahap apa yang dimaksud sebagai *insān*. Dengan demikian, manusia adalah satu-satunya makhluk di alam yang telah meraih kesadaran. Kesadaran tersebut menurut Syari'ati, adalah pengalamannya tentang kualitas dan esensi dirinya, dunia, serta hubungan antara dirinya dengan dunia dan alam. Makin mendalam kesadarannya terhadap tiga unsur ini, makin cepat manusia bergerak ke arah tahap-tahap yang lebih tinggi dalam proses kemajuannya. Kesadaran diri, dengan demikian, adalah sifat pertama manusia yang memungkinkannya pergi melampaui insting hewaninya.

Sifat kedua manusia ‘menjadi’, adalah kebebasan memilih. Manusia adalah satu-satunya makhluk di alam yang dapat memilih bagi dirinya sendiri, dan apa yang ia pilih dapat bertentangan dengan instingnya, dengan alam, dengan masyarakat, atau juga bertentangan dengan dorongan-dorongan fisiologis dan psikologisnya. Kebebasan memilih inilah yang dapat menolong manusia dalam mencapai taraf tertinggi dari proses menjadi manusia, yaitu realitas kemanusiaannya. Kemampuan untuk memilih yang berlawanan dengan alam sesungguhnya menjadi milik Penciptanya, tetapi manusia dikaruniai dengan hak istimewa yang unik ini. Hal tersebut berbeda dengan dunia binatang yang ditentukan sama sekali oleh dorongan-dorongan biologisnya, maupun malaikat yang ditakdirkan untuk selalu taat dan patuh kepada Allah.

Sedangkan sifat ketiga manusia 'menjadi', adalah daya cipta (kreativitas). Kreativitas manusia terwujud dalam eksistensi kekuatan kreatifnya di dalam alam, sebagai suatu makhluk yang khas di alam semesta. Bagi Syari'ati, manusia lebih dari sekadar makhluk pembuat alat, sebagaimana ia sering didefinisikan, tetapi ia juga pencipta dan pembuat barang-barang yang belum terdapat di alam. Sepanjang ia tetap tinggal (berdiam) pada eksistensinya tanpa bergerak maju, maka alam dapat memenuhi kebutuhan-kebutuhannya. Akan tetapi, begitu ia mulai bergerak dari sekadar sebagai makhluk fisik belaka, ia membutuhkan lebih dari apa yang disediakan oleh alam. Dengan kata lain, selama manusia merasa bahwa alam sudah serba cukup, maka ia tidak akan lebih dari seekor binatang buas yang berkelana dalam mencari makanan hariannya di atas alam. Tetapi bila ia mendapatkan alam sebagai tidak mampu memenuhi kerinduan-kerinduan luhurnya dan tujuan-tujuan yang lebih tinggi, maka ia mulai berjalan melampaui tahap rendah sebagai makhluk fisik belaka.

Kesadaran manusia terhadap kenyataan bahwa ia memerlukan lebih daripada apa yang ia peroleh di atas alam, akan menyebabkan keterasingannya dari alam (alienasi). Manusia merasa sepi di atas alam karena kesadaran bahwa ia tidak lagi berhubungan dengan alam. Semakin manusia merasa sepi dan merasakan bahwa alam tidak lagi mencukupi kebutuhannya, maka semakin cepat ia merasakan desakan untuk menciptakan apa saja yang masih kurang dari alam. Kecerdasan kreatifnya menuntun manusia bagaimana harus menjinakkan alam di bawah kehendaknya. Setapak demi setapak, ia membangun sistem industrial yang praktis. Dan di sisi lain, manusia bukan sekadar pembuat alat, tetapi juga artis yang kreatif. Daya cipta seni yang lebih tinggi inilah yang membuat manusia terlihat lebih dari sekadar pembuat alat. Syari'ati melihat berbagai seni kreatif tersebut adalah hasil kebutuhan-kebutuhan spiritual yang lebih tinggi dan lebih dalam dari manusia. Sementara manusia menggunakan kecakapan industri untuk menundukkan kekuatan-kekuatan alam, ia menciptakan seni-seni kreatif untuk melestarikan alam sedemikian rupa sehingga alam dapat memperoleh berkat dengan apa yang diinginkan manusia.

Dengan demikian, manusia ideal atau manusia yang menjadi (*insān*), adalah manusia dengan tiga sifat utama: kesadaran, kebebasan berkehendak, dan daya cipta. Semua ini termasuk sifat-sifat atau atribut-atribut Tuhan. Oleh karena itu, manusia ikut memiliki kualitas-kualitas tertentu dari Penciptanya (dalam bentuk relatif). Berbeda dengan makhluk lain, manusia mampu mengembangkan sifat-sifat mirip Tuhan dan menjadi mikrokosmos-Nya di bumi.

MELAMPAUI "PENJARA MANUSIA"

Tiga sifat utama manusia sebagaimana dijelaskan di atas, merupakan potensialitas inheren manusia. Namun untuk menjadikannya aktual dan menjadi *insān*, sangat tergantung pada kemampuan manusia untuk melampaui "penjara manusia" atau kekuatan-kekuatan yang membelenggu kebebasan manusia. Karena sebelum ia menjadi seorang manusia dalam arti sebenarnya, ia terpenjara di dalam kekuatan deterministik. Hanya dengan membebaskan dirinya dari cengkeraman kekuatan-kekuatan ini sajalah,

ia dapat menjadi manusia dalam arti kata yang sebenarnya. Penjara manusia tersebut adalah: alam, sejarah, masyarakat, dan ego.

Penjara pertama adalah determinisme alam, yang mendapat bentuk pada paham naturalisme. Sebagai suatu teori filosofis umum, naturalisme mengarahkan diri secara berat sebelah pada alam sub *human*, khususnya terhadap dimensi biologisnya. Naturalisme menganggap apa yang spesifik manusiawi sebagai suatu perluasan semata-mata dari tata biologis, menurut prinsip-prinsip ilmu alam. Sebagai implikasinya, naturalisme memandang manusia sebagai suatu fenomena kerdil di atas alam, bahkan sering kali sebagai korban belaka di tengah kekuatan-kekuatan alam yang buta dan tidak sadar. Andai kata manusia mempunyai pencipta, maka penciptanya adalah sang alam, penentu manusia di masa lalu, sekarang, dan masa depan.

Pandangan ini, bagi Syari'ati, tentu saja tidak cocok dengan manusia tipe *insān* sebagaimana dikemukakannya. Karena sebagai ideologi, naturalisme adalah suatu upaya lain untuk mereduksi atau mengurangi kebebasan memilih manusia, kesadaran, dan daya ciptanya. Dengan kata lain, naturalisme adalah mazhab berpikir yang mengorbankan manusia. Karena walaupun kaum naturalis mempertahankan

manusia sebagai jenis makhluk yang paling maju di atas alam, mereka menyubordinasikan manusia (meletakkan manusia pada derajat yang lebih rendah) terhadap alam dan kekuatan-kekuatan alamiah.

Penjara kedua adalah determinisme historis, yang mendapat bentuk pada paham historisisme. Historisisme melihat manusia sebagai produk sejarah. Ia menganggap bahwa sejarahlah yang membuat manusia, menentukan apa yang harus ditempuh olehnya, dan bagaimana manusia harus mengarah. Aku, dari kacamata historisisme, telah ditentukan sepenuhnya oleh sejarah. Ciri-ciri yang Aku miliki, bahasa yang Aku pergunakan, agama yang Aku anut, kelas sosial dan kultur yang Aku ikuti, bahkan identitas serta personalitas yang Aku miliki pun telah ditentukan oleh sejarah. Sebagai implikasinya, kemauan dan pilihan Aku tidak dimasukkan ke dalam pilihan sejarah. Pada

kenyataannya, benar kita semua dilahirkan dan dibesarkan dalam masyarakat yang telah ditentukan dan dipola menurut sejarah. Sebagaimana halnya iklim dan faktor-faktor alamiah lainnya yang menentukan warna kulit kita, maka sejarah membentuk pola-pola spirit kita. Jadi, determinisme historis ini juga merupakan penjara manusia, karena menghalangi proses manusia untuk 'menjadi' atau aktualisasi potensi-potensi kemanusiaannya.

Penjara ketiga adalah determinisme sosiologis, yang mendapat bentuk pada paham sosiologisme. Sosiologisme berpendirian bahwa manusia mengambil semua cirinya dari masyarakat. Dengan kata lain, sistem sosiallah yang menentukan sesuatu untuknya, memola

watak serta perilakunya, dan mencetaknya di bawah aneka ragam faktor dan kekuatan masyarakat. Sebagai implikasinya, sosiologisme menekankan peranan masyarakat dengan merugikan individualitas manusia. Ini berarti seorang individu tidak dapat dimintai tanggung jawab atas tindakannya, baik ataupun buruk, karena lingkungan sosial itulah yang menentukan tindakan dan watak individu, baik sekarang maupun di masa depan. Sosiologisme tidak mau menerima manusia sebagai makhluk yang memilih, yakni seseorang yang dapat menyatakan "keakuannya" dan individualitasnya. Padahal, sebagaimana ditekankan Syari'ati, menjadi manusia berarti melakukan pilihan.

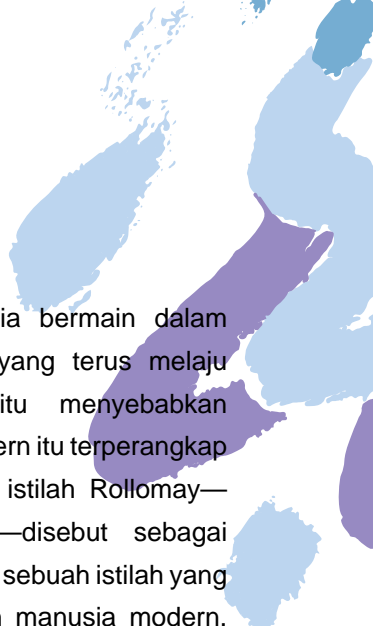
Pada hakikatnya, Syari'ati tidak menyangkal bahwa kekuatan-kekuatan deterministik tersebut mempunyai pengaruh dalam kehidupan dan nasib manusia. Tetapi Syari'ati menggarisbawahi bahwa manusia dapat mengatasi kekuatan-kekuatan itu apabila ia dapat melakukan pilihan bagi dirinya dan melampaui ketiga fenomena tersebut, dan terus berproses 'menjadi'. Pada poin ini, Syari'ati tidak bermaksud menolak determinisme maupun menerimanya secara keseluruhan. Ia berpendirian bahwa manusia dalam perjalanan evolusinya (dari sekadar 'ada' ke arah 'menjadi') sesungguhnya mampu melepaskan dirinya dari cengkeraman atau genggaman kekuatan-

kekuatan determinisme di atas. Manusialah yang terus hidup, bukan determinisme yang pengaruhnya hanya bersifat sementara.

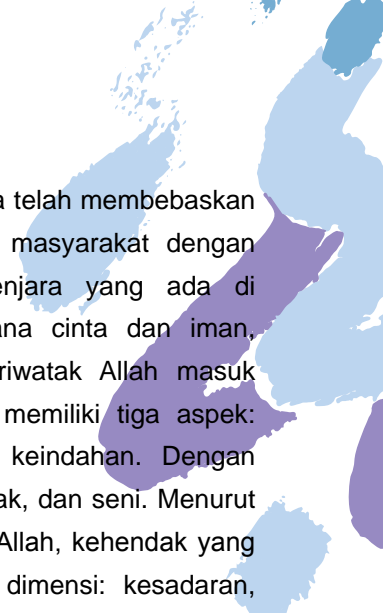
Pada umumnya, Syari'ati mengatakan bahwa manusia mampu membebaskan dirinya dari ketiga penjara tersebut dengan ilmu dan teknologi. Misalnya, ilmu dan teknologi membuat alam tidak lagi merupakan suatu rintangan deterministik yang menghambat kemajuan manusia. Setelah manusia memahami kekuatan-kekuatan alam, hukum yang ada di belakangnya, serta penggunaan dan bahayanya, manusia kemudian mengembangkan ilmu dan teknologi yang tepat, guna menyempurnakan alam dan membawanya di bawah pengawasan. Ilmu dapat mengetahui rahasia-rahasia alam. Dengan menggunakan pikirannya yang kritis, manusia memanfaatkan ilmu untuk menghasilkan teknologi. Perlu ditengahkan, bahwa teknologi punya suatu misi fundamental, yaitu membebaskan manusia dari determinisme alam. Meskipun teknologi telah dikecam karena telah melakukan dehumanisasi dan mengorbankan manusia, ia dapat digunakan untuk mengurangi beban kerja dan keringat manusia. Syari'ati mengandaikan jika saja teknologi digunakan

demi kemanusiaan dan evolusinya, teknologi dapat dipandang sebagai penyelamat kemanusiaan yang membebaskannya dari genggaman alam.

Manusia dengan bantuan ilmu dan filsafat sejarah, bagi Syari'ati, juga dapat membebaskan diri dari penjara sejarah. Dengan menemukan gerak sejarah dan hukum-hukum yang berjalan di belakangnya, memahami bahwa faktor-faktor itu mempengaruhi struktur mental, persepsional, moral, dan kesadarannya, serta dengan pemahaman komprehensif, maka manusia pasti dapat membebaskan dirinya dari jeratan sejarah. Begitu pun dengan sosiologi dan ilmu-ilmu sosial, manusia dapat memahami realitas dan determinisme sosial dan kemudian menghadapinya dengan suatu cara yang konstruktif. Memang jelas kita dibuat atau ditentukan oleh masyarakat kita, namun kita dapat memperbarui masyarakat tersebut jika kita mengetahui hakikatnya dengan baik.

Dari penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa dengan basis ilmu, manusia dapat bebas dan melampaui tiga penjara yang membelenggu kehidupannya. Dengan mengetahui atau memahami alam, manusia dapat mengetahui dirinya, kekuatan kreatifnya, dan cara membebaskan diri dari penjara alam. Dengan memahami sejarah, filsafatnya, dan determinismenya, yang semuanya itu adalah ilmu sejarah, manusia dapat memerdekakan diri dari belenggu atau penjara sejarah. Dan demikian juga melalui pemahaman masyarakatnya, manusia dapat membebaskan diri dari penjara atau kurungan masyarakat.

Namun, selain tiga penjara manusia sebagaimana telah dijelaskan di atas, masih ada penjara keempat, yang menurut Syari'ati, merupakan penjara terburuk. Dikatakan demikian karena ia ada di dalam diri manusia sendiri, yaitu ego. Syari'ati menyatakan bahwa bangkit dari penjara gelap yang ada di dalam diri manusia sendiri merupakan tugas yang paling menantang, terutama sekali pada abad ilmu dan teknologi sekarang. Belum pernah sebelumnya manusia

kelihatan begitu lumpuh, lesu, dan tanpa harapan dalam penjara ini sebagaimana keadaannya sekarang. Kendatipun ia telah berhasil menunjukkan kemajuan yang mengesankan di dalam berbagai bidang kehidupan eksternalnya, akan tetapi secara internal, ia masih menjadi tawanan egonya. Oleh karena pemenjaraan intern itulah, manusia merasa terlalu banyak absurditas dan kesia-siaan dalam kehidupan dan peradaban modern. Walaupun ia sudah menjadi manusia modern yang telah membebaskan dirinya dari penjara alam, sejarah, dan masyarakat, namun ia masih terbelenggu di dalam penjara egonya, tanpa mengetahui bagaimana cara ke luar dari penjara tersebut.

Menurut Syari'ati, penyebab sulitnya keluar dari penjara ego ini, disebabkan penjara ini berbeda dengan penjara-penjara lain yang memiliki empat dinding di mana manusia dikurung, dan ia sangat sadar dan mengetahui persoalannya. Akan tetapi kekuatan yang membelenggu dan memenjara di dalam diri manusia sangatlah sulit dicapai karena tidak kongkret dan tidak eksternal. Dinding-dinding ego adalah sesuatu yang tidak bisa diukur. Ia adalah penjara yang dibawa manusia di dalam dirinya. Di sini, penjara dan yang

dipenjarakan adalah satu, tidak dapat dipisahkan. Ilmu, sebagai pembebas manusia dari penjara-penjara lain, tidak dapat menolong manusia lolos dari penjara ego, karena ilmu itu sendiri adalah tawanannya. Ilmu pada hakikatnya merupakan ilmu dari manusia yang terpenjara. Oleh karena itu, “diri” yang meneriakkan bahwa ia tidak dapat merasa, adalah sama halnya dengan “aku” yang bebas yang telah tertimbun di dalam dirinya sendiri. Sang diri ini merasa terasing dan sepi, menghadapi absurditas di sekelilingnya.

Menghadapi absurditas, adalah jalan buntu kehidupan material manusia. Sebagaimana dikatakan Seyyed Hossein Nasr, manusia modern yang sering digolongkan *the post industrial society*, yakni suatu masyarakat yang telah mencapai tingkat kemakmuran materi sedemikian rupa dengan perangkat teknologi yang serba mekanis dan otomatis, bukannya semakin mendekati kebahagiaan hidup, melainkan sebaliknya. Mereka akan semakin dihinggapi rasa cemas justru akibat kemewahan hidup yang diraihnya. Mereka telah menjadi pemuja ilmu dan teknologi, sehingga tanpa disadari integritas kemanusiaannya tereduksi, lalu terperangkap pada jaringan sistem rasionalitas teknologi yang sangat tidak *human*.

Ketidakberdayaan manusia bermain dalam pentas peradaban modern yang terus melaju tanpa dapat dihentikan itu menyebabkan sebagian besar manusia modern itu terperangkap dalam situasi yang menurut istilah Rollomay—seorang psikolog humanis—disebut sebagai "manusia dalam kerangkeng", sebuah istilah yang menggambarkan penderitaan manusia modern. Manusia yang seperti istilah di atas, sebenarnya adalah manusia yang sudah kehilangan makna (*the hollow man*). Ia tidak mengenal dan terasing dengan dirinya dan Tuhannya setelah mengalami kehidupan yang sedemikian mekanistik; munculnya kegelisahan dan kegersangan psikologis atau batin yang disebabkan kehidupan spiritual tercerabut dalam modernisasi; dan, yang paling parah adalah krisis tentang makna dan tujuan hidup (*meaning and purpose of life*).

Untuk bisa keluar dari penjara ego, dalam hemat Syari'ati, kunci pembebasannya terletak pada cinta, bukan pada ilmu atau sarana lainnya. Tetapi cinta yang dimaksud Syari'ati di sini, bukan jenis cinta dalam pengertian sufi, platonik, mistik, atau bentuk-bentuk yang abstrak, karena jenis-jenis cinta seperti itu, menurut Syari'ati, adalah penjara-penjara juga. Syari'ati melihat cinta sebagai kekuatan-kekuatan perkasa yang ada di kedalaman jiwa manusia. Bagaikan suatu kekuatan vulkanik, cinta dapat mengarahkan suatu revolusi dari dalam diri dengan cara membangkitkan diri sendiri untuk kemudian melawan diri sendiri, yakni melawan penjara yang telah menjadikan diri/Aku tawanannya. Pemberontakan tersebut harus dimulai dari dalam. Cinta mempunyai kekuatan yang mendorong kita untuk menolak, memberontak, atau melawan diri kita sendiri, dan mengorbankan kehidupan kita untuk suatu cita-cita atau orang lain. Hal tersebut merupakan tahap puncak dari menjadi (manusia penuh), dan juga syarat lahirnya manusia yang bebas.

Demikianlah, bila manusia telah membebaskan diri dari penjara alam dan masyarakat dengan sarana ilmu, dan dari penjara yang ada di dalam dirinya dengan sarana cinta dan iman, maka ia telah mematri periwatak Allah masuk ke dalam alam mutlak. Ia memiliki tiga aspek: kebenaran, kebajikan, dan keindahan. Dengan kata lain: pengetahuan, akhlak, dan seni. Menurut fitrahnya, ia adalah khalifah Allah, kehendak yang komit dengan tiga macam dimensi: kesadaran, kemerdekaan, dan kreativitas, sebagai seorang *insān* atau manusia ideal.

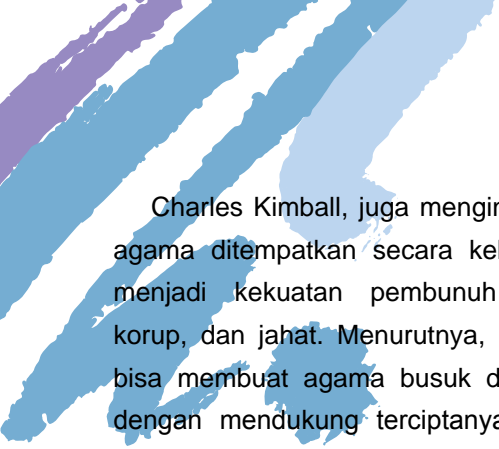
Uraian-uraian di atas, menunjukkan bahwa manusia ideal terkait erat dengan konsep bidimensionalitas dalam filsafat penciptaan manusia. **Manusia yang tercipta dari dua unsur ganda (tanah dan ruh Allah), harus berjuang dari tanah yang sekadar berada (*being*) menuju ruh Allah dengan proses menjadi (*becoming*); melampaui penjara-penjara yang menghalangi kemanusiaannya; dan sampai pada manusia ideal yang sisi positifnya telah mengalahkan sisi negatifnya.**

5 Tantangan Kebenaran Tunggal

Humanisme baik sebagai gerakan maupun sebagai aliran pemikiran, menyimpan cita-cita dan usaha mendasar untuk menempatkan dan memperlakukan manusia secara lebih manusiawi. Ada proses humanisasi yang hendak diupayakan. Dalam proses inilah keberadaan Islam menjadi penting untuk direfleksikan, sebab umumnya diyakini bahwa Islam pun menyimpan cita-cita serupa. Namun merefleksikan keberadaan Islam dalam proses humanisasi ternyata merupakan perkara yang tidak sederhana. Dikatakan demikian, karena usaha ini mau tidak mau akan menyentuh wilayah-wilayah kontradiktif.

Islam, sebagaimana juga agama lain dalam konteks sosial, tidak semata dimaknai sebagai ritus, doa, dan pengalaman mistik yang bersifat personal dan unik, namun juga hadir dengan fungsi manifes dan laten yang kadang tidak dikehendaki oleh pemeluknya sendiri. Di satu sisi, agama dapat menjadi sarana integrasi sosial, mengikat solidaritas sesama penganutnya dalam jamaah, gereja, sangha, dan komunitas-komunitas keagamaan, wahana pencipta, pembangun, dan pemelihara perdamaian dan kedamaian; sekaligus instrumen yang cukup efektif bagi disintegrasi sosial, mencipta konflik, ketegangan, friksi, kontradiksi, dan bahkan perang. Dari sini dapat dipahami bahwa keberadaan agama mengemban dua fungsi sekaligus, yaitu memupuk persaudaraan dan perpecahan.

Keanekaragaman, tak terkecuali keanekaragaman agama, dapat membawa konsekuensi pada perbedaan-perbedaan dan batas-batas golongan sosial. Ketika bersinggungan dengan faktor-faktor lain, perbedaan-perbedaan dan batas-batas sosial ini akan semakin dipertegas sehingga pemahaman terhadap orang lain akan lebih didasarkan pada stereotip dan prasangka. Hubungan semacam ini tentu akan mudah memicu munculnya ketegangan-

ketegangan dan konflik. Dalam keadaan demikian, maka potensi integratif pada keragaman semakin terkalahkan oleh potensi konflik yang pada akhirnya akan merusak sistem sosial yang sudah ada.

Dari sisi teologis, dampak sosiologis krisis keagamaan tersebut menurut beberapa ahli agama bersumber dari cara pandang agama atau dalam istilah seorang ahli agama dan sains Arthur J. D'Adamo, disebut sebagai *Religion's Way of Knowing.* Cara pandang agama tersebut mengklaim bahwa agamanya sendiri dan Kitab Sucinya itu: *pertama*, bersifat konsisten dan penuh dengan klaim kebenaran (tanpa kesalahan sama sekali); *kedua,* bersifat lengkap dan final, jadi tidak ada kebenaran (apalagi kebenaran dalam agama) lain; *ketiga,* teks-teks keagamaan itu dianggap sebagai satu-satunya jalan untuk keselamatan, pencerahan atau pembebasan; dan *keempat,* dalam bahasa aslinya D'Adamo, *have an inspired or divine author (God who is their true Author).* Dari kenyataan tersebut, secara teologis menuntut adanya suatu pendekatan baru dalam pemahaman agama yang lebih pluralis, sehingga kita bisa lebih optimis untuk kehidupan keagamaan di masa depan dan tidak terjebak pada *truth claim* dan peggunaan *double standard* yang ada dalam masing-masing agama.

Dari segi etnografis tidak ada satu kelompok manusia pun di seluruh dunia yang tidak mempunyai kepercayaan, bagaimana pun sederhananya masyarakat ataupun kepercayaan itu sendiri. Karena itu, agama atau kepercayaan merupakan lembaga yang tertua dalam sejarah dunia yang melibatkan diri jauh ke dalam persoalan masyarakat. Dalam hubungan itu juga agama termasuk lembaga yang tertua dalam masyarakat yang prihatin terhadap masalah permusuhan dan perdamaian dalam masyarakat. Hal tersebut bisa dilihat misalnya bahwa upacara-upacara ibadah dan tempat ibadah berfungsi sebagai *sentrum* dan *integrator,* sebagai wadah *Treuga Dei* (Perdamaian Allah) bagi kedua belah pihak yang berperang.

Selama berabad-abad, agama telah menjadi pengawal peradaban manusia. Kebudayaan dengan pelabagai perniknya berkembang subur dan berbunga harum tak lepas dari peranan agama dan agamawan, di mana agama dianggap sebagai bagian kebudayaan itu sendiri, bahkan menjadi elemen dasar kehidupan baik komunal maupun individual. Namun, tak dapat disangkal pula bahwa agama telah mendapat tantangan berat dan kini sedang dipertaruhkan pamornya. Keadaan demikian menurut Charles Kimball, bahwa sepanjang sejarah, gagasan dan komitmen keagamaan telah mengilhami individu

dan kaum beriman meninggalkan semua kepentingan pribadi yang sempit demi tercapainya nilai dan kebenaran yang lebih tinggi. Sejarah menunjukkan bahwa cinta kasih, pengorbanan diri, dan pengabdian kepada orang lain sering kali memang berakar pada pandangan dunia keagamaan; Pada saat yang sama, sejarah dengan jelas menunjukkan pula bahwa agama sering kali justru memperlihatkan contoh terburuk perilaku manusia. Dengan kata lain, di satu pihak agama diharapkan turut ambil bagian dalam gerak aktual proses humanisasi, di lain pihak agama kerap kali justru merusak dan menghambat proses tersebut.

Ketika humanisme dilihat sebagai sebuah proses untuk menempatan dan memperlakukan manusia secara lebih manusiawi, maka agama mudah dilihat sebagai lawan, sebab pada titik itu nyatanya agama justru menampilkan banyak ironi. Hal tersebut dipertegas oleh berbagai kritik dari banyak ilmuwan sekuler yang berpandangan bahwa agama itu sendiri adalah masalah, dengan argumen bahwa pandangan-dunia keagamaan bersifat anakronistik. Agama menurut pandangan ini, sangat tidak relevan, karena berpotensi memecah belah dan merusak.

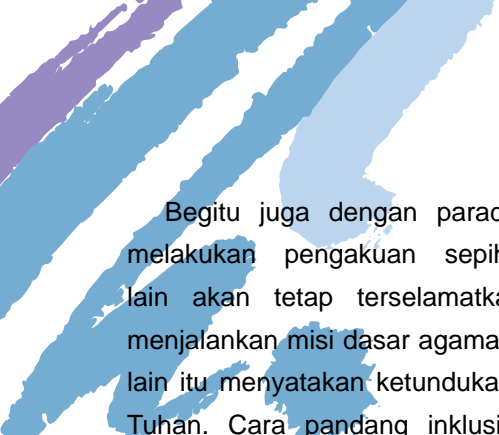
Charles Kimball, juga mengingatkan bahwa ketika agama ditempatkan secara keliru, ia bisa berubah menjadi kekuatan pembunuh yang mengerikan, korup, dan jahat. Menurutnya, ada lima faktor yang bisa membuat agama busuk dan menjadi bencana dengan mendukung terciptanya ideologisasi konflik dan kekerasan atas nama agama, peminggiran yang lain dan berbeda, dan penegasian atas pluralitas keberagamaan. *Pertama,* bila agama mengklaim kebenaran dirinya sebagai kebenaran mutlak, absolut, dan tak tergugat. Sementara klaim kebenaran agama-agama lain adalah palsu dan tidak benar. *Kedua,* kepatuhan buta kepada pimpinan agama. *Ketiga,* kecenderungan pada zaman yang ideal. Zaman ini dipahami sebagai zaman di mana manusia terbebaskan dari beban dosa, kekacauan, kejahatan, dan yang paling penting tercapainya kebahagiaan hidup yang sejati nan sempurna. *Keempat,* agama melakukan pembenaran terhadap segala cara untuk mencapai tujuan. *Kelima,* agama menyerukan perang suci (*holy war*). Perang suci yang semestinya dipahami sebagai pembelaan defensif, justru sering kali diinterpretasikan sebagai bentuk perlawanan ofensif.

Dalam sejarahnya, tak ada satu pun agama yang benar-benar mau berbagi kebenaran dengan umat yang lain. Maka, menjadi logis jika perjalanan sejarah agama-agama memang penuh dengan pertumpahan darah, kekerasan, dan hegemoni atas nama kebenaran. Dan, kalaupun ada rambu-rambu 'toleransi' dalam ajaran agama, maka memang berkembang secara ideal, tetapi dalam praktik sejarahnya mungkin tidak (atau sedikit sekali) terjadi. Sebab secara teoritis, konsep toleransi agama berada tepat di tengah antara indiferensi (keacuhan) dan ignoransi (ketidakpedulian). Dan, seandainya sebuah institusi agama mengakui eksistensi yang lain, biasanya hal itu didasarkan pada kepentingan sosiologis dan politis institusi yang bersangkutan dan bersifat kondisional atau *ad-hoc* (yakni hanya berlaku untuk komunitas itu dan bisa jadi sama sekali tidak berlaku untuk komunitas yang lain dalam kelompok agama yang sama apalagi untuk bisa diterapkan bagi kelompok agama lain).

Dari sini, bisa dipahami bahwa manakala agama selalu mengedepankan absolutisme klaim kebenaran, memotivasi diri dengan mekanisme ketakutan, dan mereduksi dirinya hanya pada tataran institusi, maka agama akan selalu terperangkap dalam kecenderungan-kecenderungan kontradiktif. Ketidakpekaan agama terhadap kecenderungan-kecenderungan kontradiktifnya akan membuatnya semakin lemah, terutama ketika harus berhadapan dengan modernitas yang antara lain ditandai oleh penghargaan terhadap otonomi manusia dan pengutamaan perspektif sekuler yang memang relativistik. Bila agama tak menyadari itu semua, maka kehidupan religius akan mengalami, apa yang disebut Claude Geffra, “alienasi kultural”.

PENDEKATAN PLURALIS

Kemajemukan sudah menjadi realitas dunia ini. Keragaman terdapat di berbagai ruang kehidupan, termasuk dalam kehidupan beragama. Saat ini, hampir tidak ada suatu Negara yang seluruh masyarakatnya menganut agama yang seragam (*uniform*). Bahkan, kalaupun ada suatu masyarakat yang hanya menganut satu agama, pluralitas bisa terjadi pada level penafsiran atas ajaran agama itu. Pluralitas pada wilayah tafsir ini pada gilirannya akan melahirkan pluralitas pada level aktualisasi dan pelembagaannya.

Untuk menghadapi realitas dunia khususnya agama yang semakin plural tersebut, yang dibutuhkan bukan bagaimana menjauhkan diri dari adanya pluralitas, melainkan bagaimana cara atau mekanisme untuk menyikapi pluralitas itu. Di sini para agamawan sekurangnya terpolarisasi ke dalam tiga jenis paradigma dan penyikapan:

Pertama, sikap eksklusif. Agama lain dipandang sebagai agama buatan manusia sehingga tidak layak dijadikan pedoman. Umat agama lain dinyatakan sebagai sekumpulan orang yang berada dalam kegelapan, kekufuran, dan tidak mendapatkan petunjuk Tuhan. Kitab suci agama lain dianggap tidak asli karena di dalamnya telah ada perubahan (*taḥrīf*) menyesatkan yang dilakukan oleh para tokoh agamanya. Di dalam agama lain tidak ada jalan keselamatan, karena jalan itu hanya ada satu, yaitu melalui nabinya. Dengan ini, mereka berusaha agar orang lain memeluk agama dirinya. Kedekatan kelompok eksklusif dengan kalangan agama lain tidak untuk sebuah persahabatan, melainkan untuk dakwah atau misi agar orang lain itu melakukan *apostasy* atau pindah agama.

Kedua, sikap inklusif. Paradigma ini menyatakan tentang pentingnya memberikan toleransi terhadap orang lain, terlebih umat lain yang mendasarkan pandangan keagamaannya kepada sikap tunduk dan patuh hanya kepada Tuhan. Paradigma ini hendak merangkul agama lain dengan cara halus.

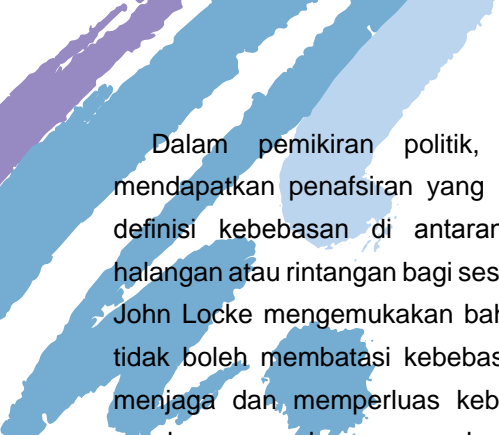
Ketiga, sikap pluralis yang berpendirian bahwa setiap agama memang punya jalan sendiri-sendiri. jalan-jalan menuju Tuhan beragam, banyak, dan tidak tunggal. Semuanya bergerak menuju tujuan yang satu, Tuhan. Tuhan yang Satu memang tak mungkin dipahami secara tunggal oleh seluruh umat beragama. Karena itu, paradigma pluralis menegaskan bahwa yang lain itu harus dipahami sebagai yang lain. Paradigma pluralis tak menilai agama lain. Semua agama memiliki hak yang sama untuk tumbuh dan berkembang, termasuk hak pemeluk agama untuk menjalankan agamanya secara bebas. Yang lain tidak perlu dipaksa pindah agama sebagaimana dikehendaki paradigma eksklusif, atau diakui sebagai orang yang terselamatkan sekalipun berada di luar agama dirinya sebagaimana dinyatakan paradigma inklusif.

Dalam menghadapi realitas agama yang plural, sejumlah intelektual menilai bahwa pandangan eksklusif tidak memadai untuk diterapkan. Pandangan eksklusif cenderung bersikap negatif dan merendahkan agama orang lain. Eksklusivisme potensial berujung pada malapetaka bagi kerukunan antar umat beragama. Sikap eksklusivistik yang menutup diri dipandang bukan merupakan suatu kekokohan dasar yang sejati dalam beriman, tetapi kegoyahan. Dalam konteks tersebut, ketertutupan adalah cermin dari ketakutan yang merupakan cermin kegoyahan. Kekokohan dasar dalam beriman bagi seseorang justru terbukti ketika ia berani berhadapan dengan orang-orang lain yang berbeda pandangan dengannya dalam satu agama dan orang-orang lain yang berbeda agama dengannya.

Begitu juga dengan paradigma inklusif yang melakukan pengakuan sepihak bahwa orang lain akan tetap terselamatkan sejauh mereka menjalankan misi dasar agamanya, sekiranya yang lain itu menyatakan ketundukannya hanya kepada Tuhan. Cara pandang inklusif memang terbuka terhadap adanya berbagai jalan menuju Tuhan, akan tetapi jalan yang paling benar tetap jalan yang dirintis agamanya, yaitu jalan yang paling memungkinkan seseorang mendapatkan kerelaan (*ridha*) Tuhan. Mereka masih menilai, dengan patokan agamanya sendiri, bahwa jalan yang ditempuh umat agama lain tidak benar sepenuhnya. Karena itu, bawah sadar kelompok inklusif masih menghendaki agar orang lain menempuh jalan yang sama dengn dirinya. Mereka berusaha menunjukkan bahwa agamanya adalah agama cinta damai, anti kekerasan, dan menjadi rahmat bagi seluruh alam semesta. Dengan demikian, paradigma inklusif masih menganut satu pandangan tentang adanya superioritas agama tertentu di atas agama-agama lain. Agama lain dipandang sebagai langkah atau tangga-tangga menuju agama dirinya.

Kelemahan-kelemahan paradigma eksklusif dan inklusif menyebabkan paradigma pluralis menjadi alternatif dalam menyikapi keniscayaan pluralitas tersebut. Salah seorang tokoh penganut paham pluralisme agama, yakni John Hick, menyatakan bahwa terminologi *religious pluralism* itu merujuk pada suatu teori dari hubungan antara agama-agama dengan segala perbedaan dan pertentangan klaim-klaim mereka. Pluralisme, secara eksplisit menerima posisi yang lebih radikal yang diaplikasikan oleh inklusivisme: yaitu satu pandangan bahwa agama-agama besar mewujudkan persepsi, konsepsi, dan respon yang berbeda-beda tentang *The Real* atau *The Ultimate.* Juga, bahwa tiap-tiap agama menjadi jalan untuk menemukan keselamatan dan pembebasan.

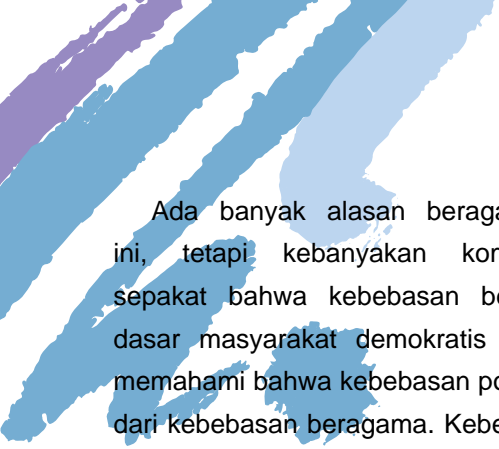
Dalam pengantar bukunya *God Has Many Names,* Hick mengajak kaum Kristen untuk meninjau kembali pandangan mereka terhadap agama lain. Sejarah kekristenan Barat, menurutnya, belum lama sadar tentang 'kesadaran plural'. Sebelumnya, agama-agama seperti Hinduisme, Budhisme, Judaisme, dan Islam, pada umumnya dipandang sebagai sisa-sisa paganisme, yang dipandang inferior terhadap agama Kristen dan menjadi sasaran empuk kaum misionaris Kristen. Tapi saat ini, lanjutnya, "kita semua telah menyadari bahwa—dalam berbagai tingkatan—sejarah kekristenan kita adalah salah satu dari berbagai arus kehidupan keagamaan yang masing-masing memiliki satu bentuk pengalaman, pemikiran, dan spiritualitas keagamaan yang khas. Karena itu, kita harus menerima adanya keperluan untuk meninjau kembali pemahaman keagamaan kita, bukan sebagai satu-satunya (agama), tetapi sebagai salah satu dari sekian banyak agama".

Paparan di atas menyampaikan pengertian bahwa pluralisme agama adalah suatu sistem nilai yang memandang keberagaman atau kemajemukan agama secara positif sekaligus optimis dengan menerimanya sebagai kenyataan (*sunnatullah*) dan berupaya agar berbuat sebaik mungkin berdasarkan kenyataan itu.

Dikatakan 'secara positif' karena mengandung pengertian agar umat beragama tidak memandang kemajemukan agama sebagai kemungkaran yang harus dibasmi, melainkan sebagai wahana untuk menjalin silaturahmi dan toleransi. Dan dinyatakan 'secara optimis' karena kemajemukan agama itu sesungguhnya sebuah potensi agar setiap umat terus berlomba menciptakan kebaikan di muka bumi.

INSTRUMEN HAM

Kebebasan beragama merupakan bagian dari hak asasi keagamaan. Hak asasi keagamaan dimaksudkan sebagai hak inheren seseorang di ranah privat ataupun publik untuk beribadah ataupun tidak beribadah sesuai dengan kesadaran, pemahaman, atau pilihannya; untuk membuktikan dan menyebarkan kepercayaannya; untuk bergabung dalam sebuah lembaga keagamaan; dan untuk mengubah identitas keagamaannya—seluruhnya tanpa gangguan, penganiayaan, atau diskriminasi. Hak asasi keagamaan mengandaikan kesetaraan semua agama, termasuk yang tidak beragama, di hadapan hukum, dan karenanya, sesuai dengan hukum seorang warga Negara tidak boleh mendapatkan keuntungan juga kerugian dikarenakan kepercayaannya atau identitas keagamaannya.

Dalam sejarah Eropa, prinsip kebebasan beragama berakar pada konsep kebebasan berpikir dan berkesadaran (*liberty of thought and liberty of conscience*). Sebuah konsep yang muncul pertama kali dalam Perjanjian Westphalia tahun 1648 yang mengakhiri sejarah peperangan atas nama agama di Eropa.

Kebebasan beragama sebagai hak asasi manusia dan realitas sosial tidak muncul dalam perkembangan sejarah umat manusia, paling tidak sampai akhir abad ke-18, sebagaimana terlihat dalam permulaan kelahiran Negara Amerika Serikat dan Revolusi Prancis. Kebebasan beragama menjadi inti hak asasi manusia—bahkan yang paling mendasar—yang dideklarasikan secara simultan dalam Deklarasi Prancis tahun 1789 (*The French Declaration des droits des homes et citoyens*) dan *Bill of Rights* Amerika Serikat.

Dalam pemikiran politik, konsep kebebasan mendapatkan penafsiran yang beragam. Salah satu definisi kebebasan di antaranya bahwa tiadanya halangan atau rintangan bagi seseorang untuk berbuat. John Locke mengemukakan bahwa hukum sekalipun tidak boleh membatasi kebebasan, dan justru harus menjaga dan memperluas kebebasan. Di sisi lain, pandangan modern memandang bahwa kebebasan diakui menemui batasannya bila berbenturan dengan hukum positif. Werner Becker memahami kebebasan dalam arti seseorang dalam batasan-batasan yang telah ditentukan bisa berbuat atau meninggalkan apa yang dikehendakinya. Batasan-batasan itu boleh jadi adalah kondisi biologisnya ataupun hukum positif. Sementara itu, John Stuart Mill menolak kebebasan yang bisa membahayakan orang lain (*harm to others*).

Untuk memahami agama dalam konteks ini, Jeremy Gunn mengemukakan tiga segi agama. *Pertama,* agama sebagai kepercayaan yang meyakini hal-hal seperti Tuhan, kebenaran, dan doktrin kepercayaan. *Kedua,* agama sebagai identitas yang menekankan pada afiliasi dengan kelompok. Dalam hal ini, identitas agama dialami sebagai sesuatu yang berhubungan dengn keluarga, etnisitas, ras, atau kebangsaan.

Ketiga, agama sebagai jalan hidup (*way of life*) yang berhubungan dengan tindakan, ritual, kebiasaan, dan tradisi yang membedakan umatnya dari pemeluk agama lain. Tampak bahwa dalam segi ini, agama sangat bersinggungan dengan kepentingan publik. Ini berarti, agama tidak cukup hanya berupa kepercayaan akan spiritualitas yang sifatnya interior, ataupun sebagai identitas afiliasi kelompok saja.

Banyak pihak menghormati kebebasan beragama sebagai salah satu hak asasi manusia terpenting di era modern. Bahkan banyak pihak yang berpendapat bahwa kebebasan beragama ialah hak dasar doktrin hak asasi manusia modern. Seperti yang diungkapkan oleh Franklin Littell yang menjelaskan kebebasan beragama sebagai "kemenangan kebebasan yang paling berharga" dan "di antara hak-hak dasar lainnya, kebebasan beragama adalah yang paling diprioritaskan".

Ada banyak alasan beragam atas keutamaan ini, tetapi kebanyakan komentator cenderung sepakat bahwa kebebasan beragama merupakan dasar masyarakat demokratis dan bebas. Mereka memahami bahwa kebebasan politik tidak terpisahkan dari kebebasan beragama. Kebebasan politik berakar pada kebebasan beragama dan tidak bisa diperkokoh ataupun dikembangkan terkecuali melaluinya. Semua partai yang berusaha memberi dasar lain atas kebebasan politik telah gagal dalam usahanya dan hancur dalam rezim tirani.

Berbagai pengakuan atas urgensi kebebasan beragama tersebut memposisikan kebebasan sebagai sebuah instrumen hak asasi manusia terpenting dalam sejarah manusia. Pengakuan tersebut diabadikan dalam instrumen-instrumen hak asasi manusia internasional, seperti *Universal Declaration of Human Rights* (UDHR) atau Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM) tahun 1948 dan *International Covenant on Civil and Political Rights* (ICCPR) atau Kovenan Internasional Hak Sipil dan Politik (KIHSP) tahun 1966.

Aturan mengenai perlindungan kebebasan beragama diatur dalam pasal khusus dalam DUHAM. Masuknya hak kebebasan Bergama dalam DUHAM menunjukkan betapa serius dan pentingnya hak tersebut. Dengan demikian, hak kebebasan beragama dapat diasumsikan sebagai salah satu hak yang paling fundamental. Pasal DUHAM yang mengatur hak kebebasan beragama adalah pasal 18 yang berbunyi:

"Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance".

Dari pasal tersebut, kita bisa melihat bahwa hak kebebasan beragama meliputi kebebasan untuk mengubah agama atau keyakinanya, serta kebebasan secara pribadi atau bersama-sama dengan orang lain dan secara terbuka atau pribadi, untuk menjalankan agama atau keyakinannya dalam pengajaran, praktek, ibadah dan ketaatan.

Kerangka pasal 18 DUHAM tersebut, kemudian didefinisikan dalam pasal 18 KIHSP[6] yang memuat 4 ayat:

1. Setiap orang berhak atas kebebasan berpikir, berkeyakinan dan beragama. Hak ini mencakup kebebasan untuk menganut atau menerima suatu agama atau kepercayaan atas pilihannya sendiri, dan kebebasan, baik secara individu maupun bersama-sama dengan orang lain, baik di tempat umum atau tertutup, untuk menjalankan agama atau kepercayaannya dalam kegiatan ibadah, ketaatan, pengmalan, dan pengajaran.

---

[6] Kovenan Internasional tentang Hak-hak Sipil dan Politik atau *International Convenant on Civil and Political Rights* (ICCPR) yang terbentuk pada tahun 1966, namun mulai berlaku pada tanggal 23 Maret 1976. Dan sejak 31 Desember 2002 telah diratifikasi oleh 149 Negara, termasuk 41 dari 57 Negara anggota Organisasi Konferensi Islam. Lihat Mashood A. Baderin, *Hukum Internasional Hak Asasi Manusia & Hukum Islam,* Penerjemah Musa Kazhim dan Edwin Arifin (Jakarta: Komisi Nasional Hak Asasi Manusia, 2007), 47. Sedangkan Indonesia, baru pada tahun 2005 meratifikasi kovenan tersebut. Padahal jika dilihat secara politis, Indonesia ini sangat beragam, sehingga seharusnya hak-hak ini sudah diratifikasi sejak dulu. Lihat Anis Baswedan, “Kovenan tentang Hak-hak Sipil dan Politik”, dalam Hamid Basyaib, ed., *Membela Kebebasan: Percakapan tentang Demokrasi Liberal* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2006), 54.

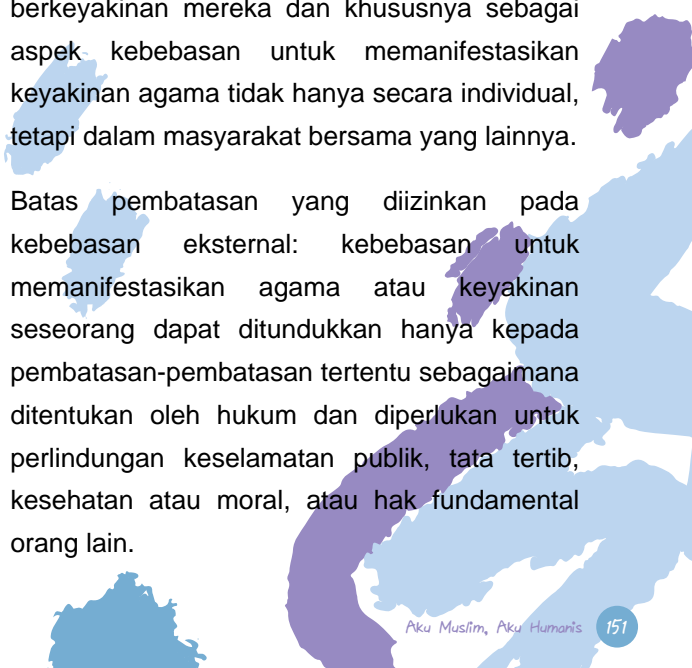
2. Tidak seorang pun boleh dipaksa sehingga mengganggu kebebasannya untuk menganut atau menerima suatu agama atau kepercayaannya sesuai dengan pilihannya.

3. Kebebasan untuk menjalankan agama atau kepercayaan seseorang hanya dapat dibatasi oleh ketentuan hukum yang diperlukan untuk melindungi keamanan, ketertiban, kesehatan, atau moralmasyarakat atau hak dan kebebasan dasar orang lain.

4. Negara-negara Pihak pada Kovenan ini berjanji untuk menghormati kebebasan orangtua, dan jika ada wali, wali yang sah, untuk memastikan bahwa pendidikan agama dan moral bagi anak-anak mereka sesuai dengan keyakinan mereka sendiri.

Dari bunyi pasal dan ayat dalam DUHAM dan KIHSP ini, bisa dipahami bahwa kebebasan beragama memiliki dua dimensi. *Pertama,* kebebasan internal (*forum internum*), artinya "bebas untuk meyakini dan memeluk satu agama tertentu", termasuk pindah dari satu agama ke agama lain. Meski demikian, kebebasan

internal ini tidak secara otomatis melahirkan hak untuk memanifestasikan dan menyiarkan agama di ranah publik. Hal ini dikarenakan adanya dimensi kedua dari kebebasan beragama. Dimensi *kedua* ialah kebebasan eksternal (*forum externum*), yakni hak kondisional yang bisa menjadi subjek pembatasan karena bersinggungan dengan hak-hak asasi orang lain. Kebebasan eksternal ini dengan jelas terutama dapat disaksikan dalam dokumen KIHSP pasal 18 (3) yang sekaligus membedakannya dari DUHAM 1948.

Kedua dimensi kebebasan beragama ini saling berkaitan dan tidak bisa dipisahkan. Akibatnya, kebebasan beragama bukanlah kebebasan tanpa batasan. Penegakan kebebasan beragama tetap harus mempertimbangkan keamanan, ketertiban, kesehatan atau moral masyarakat, yang dirangkai dalam suatu ketentuan hukum. Kebebasan beragama seseorang juga dibatasi oleh pengakuan atas hak dasar dan kebebasan orang lain. Komite Hak Asasi Manusia selanjutnya menerangkan bahwa: “Pasal 18 (3) membolehkan pembatasan kebebasan menjalankan agama atau keyakinan hanya bila pembatasan itu ditentukan oleh hukum

dan diperlukan untuk melindungi kemanan, ketertiban, kesehatan, atau moral publik, atau hak-hak dan kebebasan-kebebasan dasar orang lain. Kebebasan dari paksaan untuk menganut atau menerima suatu agama atau keyakinan dan kemerdekaan orangtua dan wali untuk menjamin pendidikan religius dan moral tidak bisa dibatasi".

Inti normatif dari hak asasi kebebasan beragama bisa dipadatkan dalam delapan komponen, yaitu:

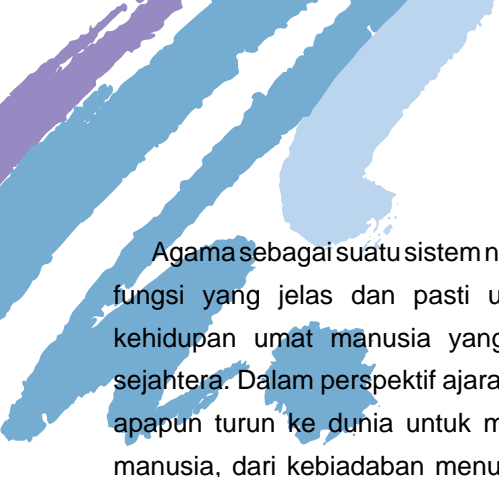
1. Kebebasan internal: setiap orang memiliki hak kebebasan berpikir, berkeyakinan dan beragama; hak ini mencakup kebebasan untuk semua orang untuk memiliki, mengadopsi, mempertahankan atau mengganti agama atau kepercayaannya.
2. Kebebasan eksternal: setiap orang memiliki kebebasan, baik sendiri maupun di dalam masyarakat dengan yang lainnya, di ruang pribadi ataupun publik, untuk memanifestasikan agama atau kepercayaannya dalam kegiatan ibadah, ketaatan, pengamalan dan pengajaran.

3. Anti-kekerasan: tidak seorang pun boleh ditundukkan atas kekerasan yang akan merusak kebebasannya untuk memiliki atau mengadopsi agama dan kepercayaan sesuai pilihannya.

4. Anti-diskriminasi: Negara berkewajiban untuk menghormati dan memastikan seluruh individu dalam wilayahanya tunduk terhadap jaminan hukum kebebasan beragama tanpa memandang bulu dalam segala hal, seperti ras, warna kulit, jenis kelamin, bahasa, agama atau kepercayaan, politik, kebangsaan, kekayaan, kelahiran, atau status-status lainnya.

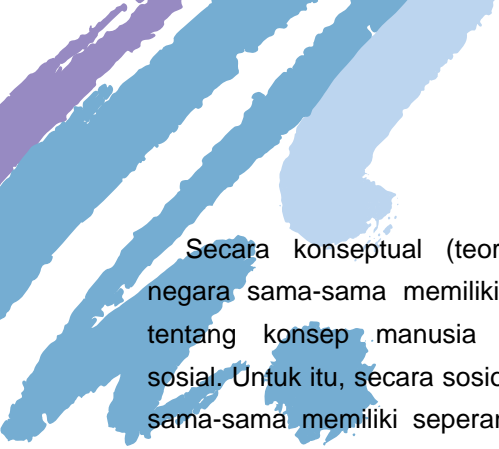
5. Hak orang tua dan wali: Negara berkewajiban untuk menghormati kebebasan orang tua atau wali untuk memastikan pendidikan agama dan moral anak-anak mereka sesuai dengan hukum dan perlindungan hak kebebasan beragama anak-anak sejalan dengan perkembangan kapasitas anak.

6. Kebebasan dan kedudukan hukum perusahaan: aspek vital kebebasan beragama, terutama dalam masa kontemporer, ialah komunitas keagamaan memiliki kedudukan dan hak kelembagaan untuk mewakiliki hak dan kepentingannya sebagai masyarakat. Komunitas keagamaan karenanya memiliki memiliki hak kebebasan beragama, yang mencakup hak otonomi dalam urusan sendiri. walaupun mereka tidak memiliki status kedudukan hukum yang formal, mereka tetap memiliki hak memperoleh status legal sebagai bagian dari hak kebebasan beragama atau berkeyakinan mereka dan khususnya sebagai aspek kebebasan untuk memanifestasikan keyakinan agama tidak hanya secara individual, tetapi dalam masyarakat bersama yang lainnya.

7. Batas pembatasan yang diizinkan pada kebebasan eksternal: kebebasan untuk memanifestasikan agama atau keyakinan seseorang dapat ditundukkan hanya kepada pembatasan-pembatasan tertentu sebagaimana ditentukan oleh hukum dan diperlukan untuk perlindungan keselamatan publik, tata tertib, kesehatan atau moral, atau hak fundamental orang lain.

8. Tidak dapat dikurangi (*non-derogable*): Negara tidak boleh mengurangi hak kebebasan beragama atau berkeyakinan, bahkan dalam keadaan darurat sekalipun.[7]

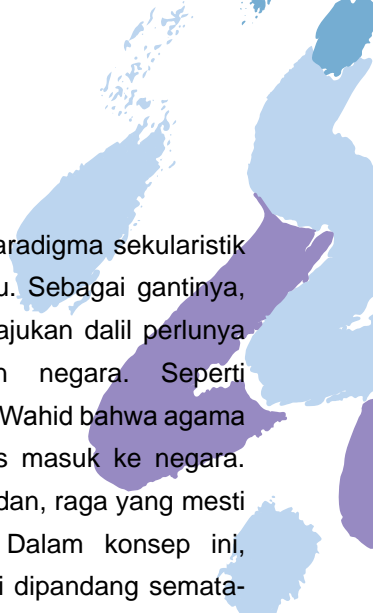
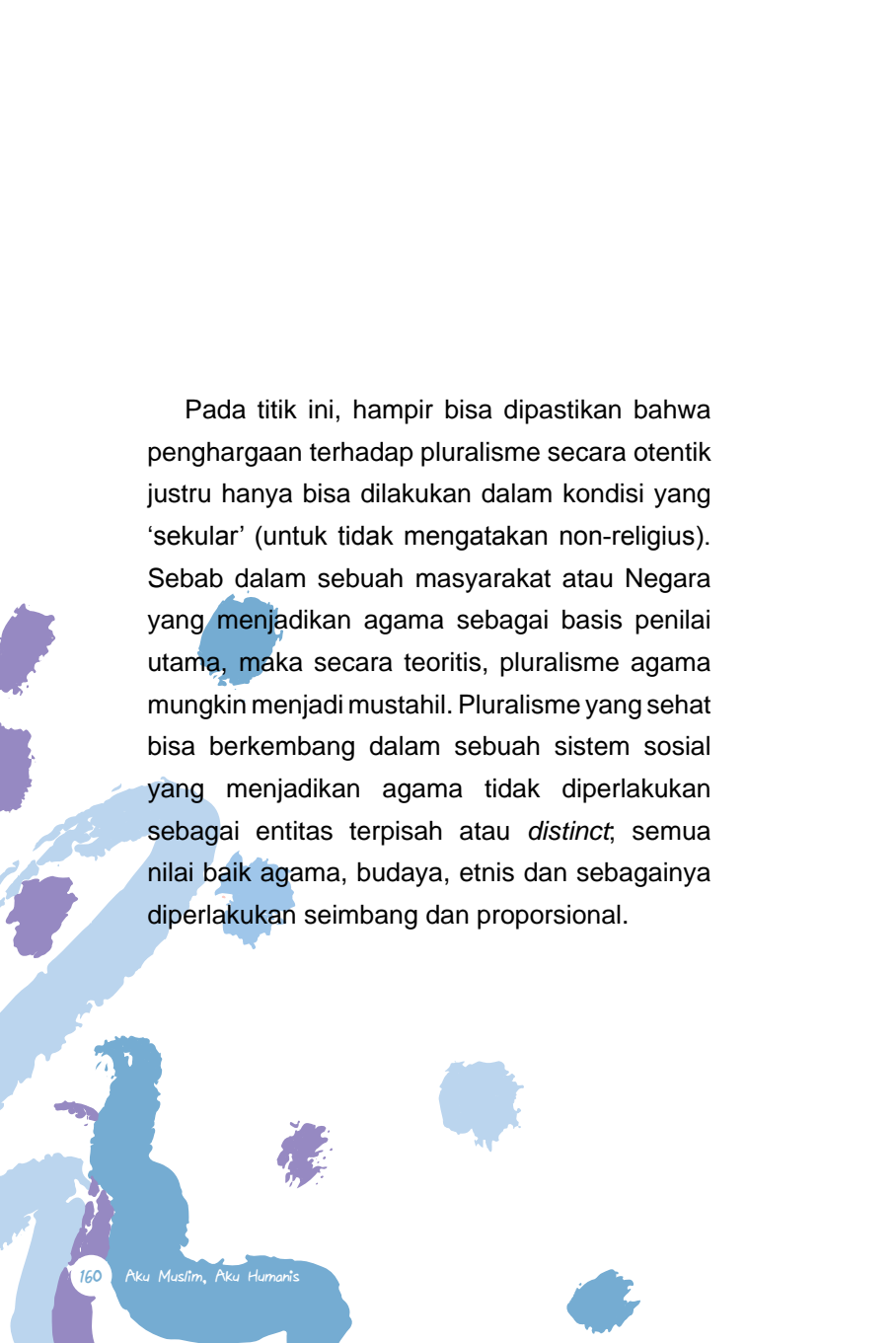
Dari uraian di atas, bisa dipahami bahwa walapun kebebasan beragama berlaku untuk individu, kebebasan beragama juga mencakup perlindungan aktifitas masyarakat dan hubungan antar generasi. Komunitas keagamaan mengambil keuntungan dari perlindungan yang diberikan atas aktifitas masyarakat. Negara dibebani dengan kewajiban-kewajiban terkait untuk menjamin hak institusional kelompok-kelompok agama. Hal tersebut karena ketika Negara meratifikasi instrumen HAM tersebut, maka ia tersebut mengikat secara hukum dan mewajibkan Negara peserta (*state parties*) untuk memasukkannya sebagai bagian dari perundang-undangan nasionalnya, memberi jaminan kebebasan beragama atau berkeyakinan yang sangat luas, beserta pembatasan lazimnya.

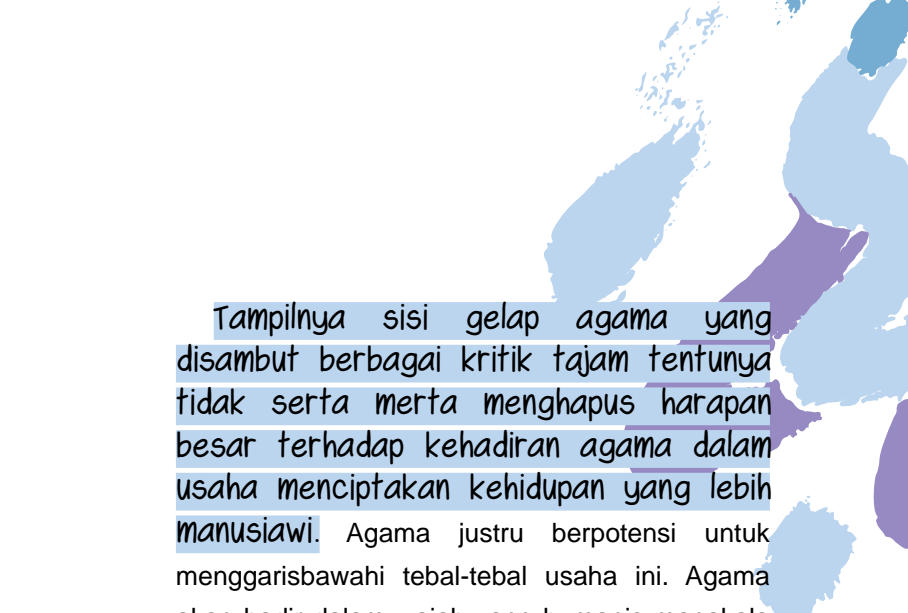
---

[7] Kedelapan komponen ini disarikan dari berbagai instrumen internasional yang memuat tentang kebebasan beragama atau berkeyakinan seperti DUHAM pasal 18 dan KIHSP pasal 18 ayat 1-4. Lihat Lindholm, et.all., ed., *Facilitating Freedom of Religion or Belief,* xxxviii-xxxix.

AGAMA MASA DEPAN

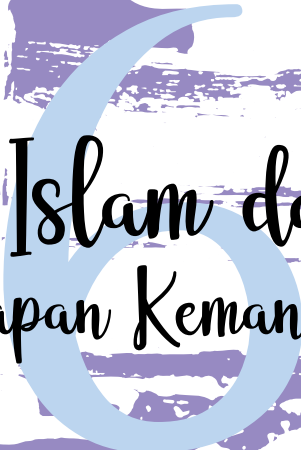
Sudah saatnya agama memikirkan ulang klaim absolut atas kebenarannya. Seperti telah dipaparkan di muka, karakteristik pemahaman kebenaran inilah yang cenderung membentuk agama berwatak kaku, keras, dan destruktif, bahkan bagi diri agama sendiri. Menarik melihat penuturan Komaruddin Hidayat dan M. Wahyuni Nafis yang menggambarkan bahwa agama masa depan yang akan muncul adalah sebuah agama yang akan dihayati sebagai sebuah wadah, ekspresi dan manifestasi pencarian makna hidup manusia melalui aktualisasi kemanusiaannya. Yaitu agama yang menekankan dan menghargai persamaan nilai-nilai luhur pada setiap agama, sementara agama parokhial pada tingkat tertentu cenderung melihat perbedaannya dari agama lain karena kepentingan ideologis. Lebih lanjut menurut mereka, berbeda dari teologis tradisional yang amat menekankan sabda Tuhan yang diwakili oleh lembaga agama dengan para tokoh-tokohnya yang cenderung doktriner, teologi agama masa depan lebih konsen pada persoalan lingkungan hidup, etika sosial, dan masa depan kemanusiaan, dengan mengandalkan pada kekuatan ilmu pengetahuan empiris dan kesadaran spiritual yang bersifat mistis.

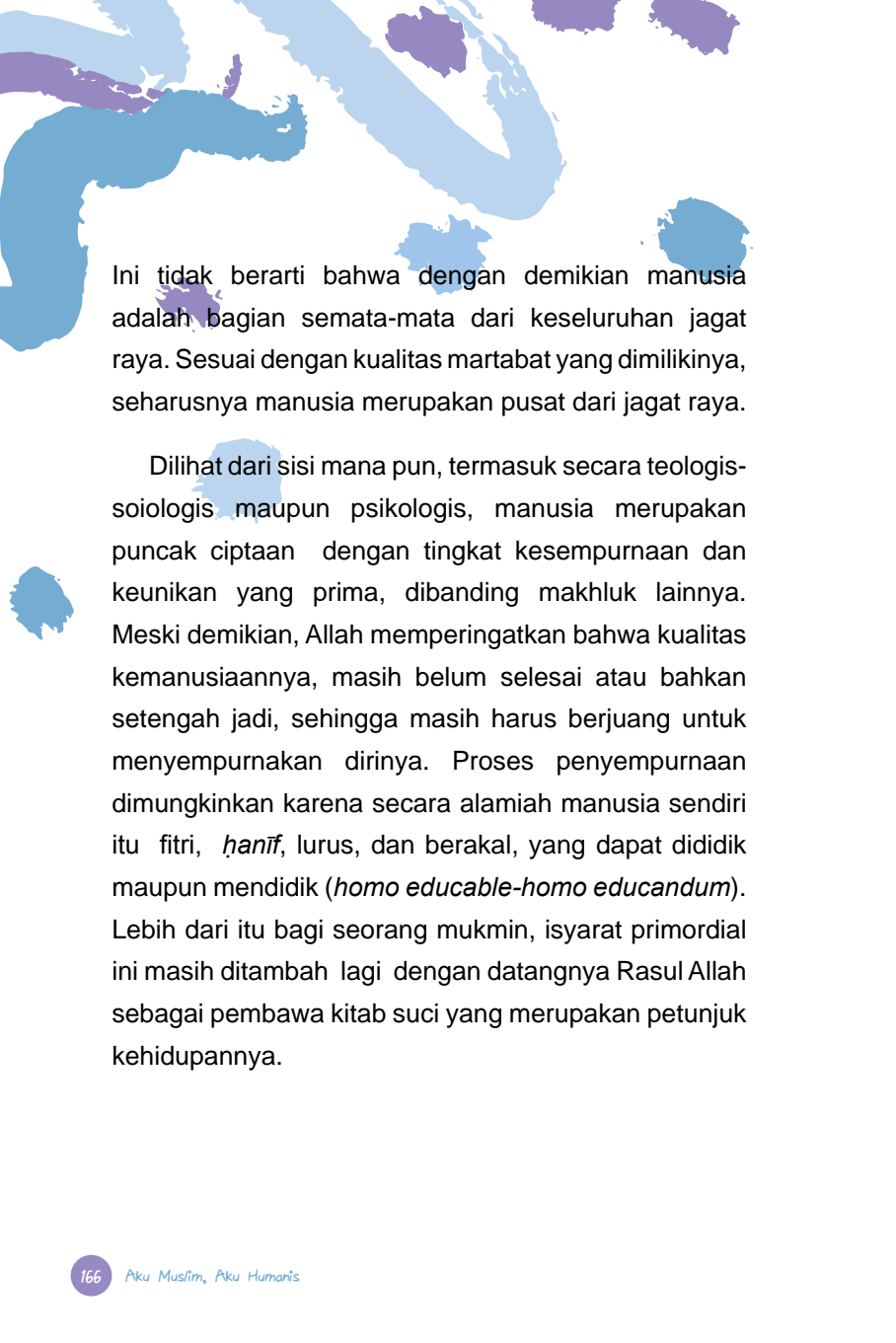
Agama sebagai suatu sistem nilai dan ajaran memiliki fungsi yang jelas dan pasti untuk pengembangan kehidupan umat manusia yang lebih beradab dan sejahtera. Dalam perspektif ajaran dan sejarah, agama apapun turun ke dunia untuk memperbaiki moralitas manusia, dari kebiadaban menuju manusia bermoral. Di dalam agama terdapat nilai-nilai transenden berupa iman, kepercayaan kepada Tuhan, dan serangkaian ibadah ritual sebagai manifetasi kepercayaan dan kepatuhan kepada Sang Pencipta. Menurut Abd A'la, transendensi agama bersifat fungsional, bukan sekadar untuk kehidupan akhirat yang bersifat ekskatologis murni dan terpisah dari kehidupan sekarang. Namun hal itu juga berfungsi praktis dan *applicable* untuk kehidupan dunia. Karena transendensi itulah, maka muncul ungkapan kiranya manusia menjadi khalifah Allah di muka bumi sebagai konkretisasi imannya. Dengan pemahaman demikian maka nilai-nilai agama harus dirajut dalam kehidupan yang konkret, termasuk dalam kehidupan bernegara. Di sinilah akar tuntutan agar agama itu dilembagakan.

Agama dan negara dalam ranah praksis sosial, memiliki suatu relasi yang unik. Dikatakan demikian, akibat aktualisasi nilai dan perangkat aturan agama dan negara yang dihayati dan dijalankan secara berbeda, dapat menimbulkan dua fenomena kontradiktif. Di satu sisi, harmonisasi kehidupan sosial yang didasarkan pada tegaknya hak-hak sipil manusia dapat terwujud. Namun pada sisi lain, disharmoni sosial dan pemberangusan hak-hak sipil, terkadang menjadi sebuah konsekuensi logis dari agama dan negara dalam relasinya dengan realitas sosial manusia.

Secara konseptual (teoritik), agama dan negara sama-sama memiliki pandangan ideal tentang konsep manusia sebagai makhluk sosial. Untuk itu, secara sosio-yuridis, keduanya sama-sama memiliki seperangkat aturan main yang mengikat secara langsung pengikut atau warganya, yang ditujukan untuk mewujudkan tatanan ideal masyarakat sebagaimana dimaksud oleh keduanya. Selain itu, secara psikologis, agama dan negara sangat rentan memberikan pengaruh kejiwaan yang kuat bagi seorang individu yang menginternalisasi semangat keagamaan dan kenegaraan dalam dirinya. Kondisi kejiwaan tersebut, bagi seorang individu, bisa berdampak positif jika dimaknai secara rasional dan moderat. Namun sebaliknya, jika spirit keagamaan dan kebangsaan dihayati secara emosional dan radikal akan melahirkan suatu fenomena kejiwaan yang berimplikasi pada terjadinya suatu proses dehumanisasi dan ternodanya pengakan hak-hak sipil.

Pijakan konkretisasi nilai-nilai agama dalam kehidupan bernegara itu ternyata melahirkan debat tiada berkesudahan mengenai kebebasan beragama dan gugus negara. Dalam studi ilmu negara lazim diterima bahwa suatu negara dibentuk untuk pertama-tama melindungi HAM warganegara dan memberikan kesejahteraan secara optimal. Bagaimana menempatkan agama dalam kehidupan bernegara? Para pengamat sosial merumuskan beberapa teori untuk membaca hubungan agama dengan negara, yang antara lain dirumuskan dalam bentuk 3 (tiga) paradigma, yaitu paradigma integralistik, paradigma simbiotik, dan paradigma sekularistik.

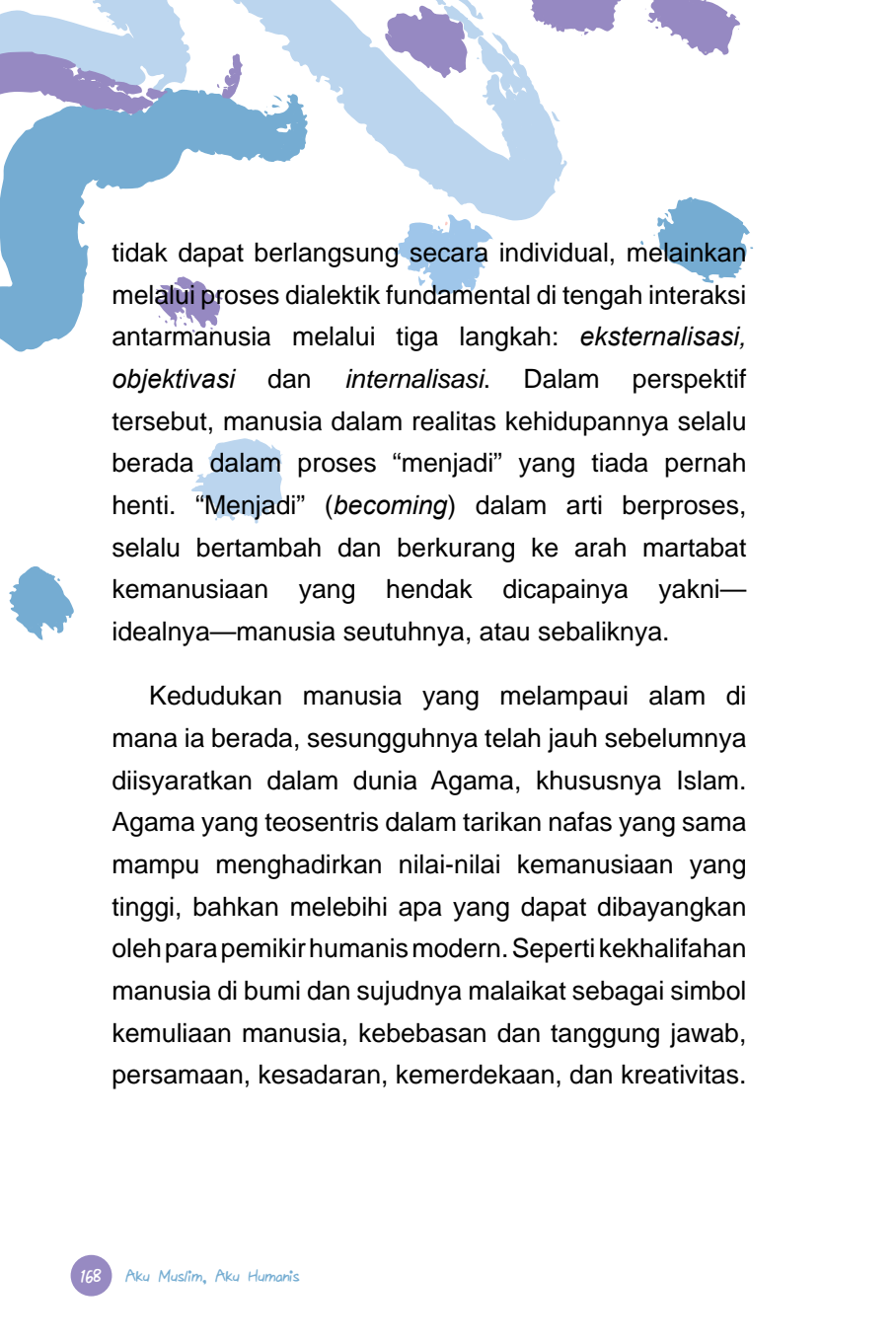
Dalam gugus negara dengan paradigma integralistik, agama dan Negara menyatu, jadi wilayah agama mencakup wilayah politik atau Negara. Oleh karena itu, Negara merupakan lembaga politik dan keagamaan sekaligus. Paradigma ini yang kemudian melahirkan paham Negara-agama, di mana kehidupan kenegaraan diatur dengan menggunakan prinsip-prinsip keagamaan. Paradigma ini menghendaki kepentingan agama merupakan suatu hal yang penting untuk dilindungi.

Sementara itu, paradigma simbiotik menunjuk bahwa antara agama dan negara ada hubungan yang bersifat timbal balik dan saling memerlukan. Karena sifatnya yang simbolik, maka hukum agama masih mempunyai peluang untuk mewarnai hukum-hukum negara, bahkan dalam masalah tertentu tidak menutup kemungkinan hukum agama dijadikan sebagai hukum negara.

Pada sisi yang ekstrim, paradigma sekularistik menolak kedua paradigma itu. Sebagai gantinya, paradigma sekularistik mengajukan dalil perlunya dipisahkan agama dengan negara. Seperti diuraiakan oleh Abdurrahman Wahid bahwa agama adalah ruh, spirit yang harus masuk ke negara. Sementara negara adalah badan, raga yang mesti membutuhkan ruh agama. Dalam konsep ini, keberadaan Negara tidak lagi dipandang semata-mata sebagai hasil kontrak sosial dari masyarakat manusia yang bersifat sekular, akan tetapi lebih dari itu, negara dipandang sebagai jasad atau badan yang niscaya dari idealisme ketuhanan, sementara agama adalah substansi untuk menegakkan keadilan semesta. Menurut Denny JA, paradigma sekularisitik terwujud dalam konfigurasi negara di mana agama tidak dijadikan instrumen politik, tidak ada ketentuan-ketentuan keagamaan yang diatur melalui legislasi negara, sehingga agama tidak perlu "meminjam negara" untuk memaksakan keberlakuan ketentuan agama.

Pada titik ini, hampir bisa dipastikan bahwa penghargaan terhadap pluralisme secara otentik justru hanya bisa dilakukan dalam kondisi yang 'sekular' (untuk tidak mengatakan non-religius). Sebab dalam sebuah masyarakat atau Negara yang menjadikan agama sebagai basis penilai utama, maka secara teoritis, pluralisme agama mungkin menjadi mustahil. Pluralisme yang sehat bisa berkembang dalam sebuah sistem sosial yang menjadikan agama tidak diperlakukan sebagai entitas terpisah atau *distinct*; semua nilai baik agama, budaya, etnis dan sebagainya diperlakukan seimbang dan proporsional.

Tampilnya sisi gelap agama yang disambut berbagai kritik tajam tentunya tidak serta merta menghapus harapan besar terhadap kehadiran agama dalam usaha menciptakan kehidupan yang lebih manusiawi. Agama justru berpotensi untuk menggarisbawahi tebal-tebal usaha ini. Agama akan hadir dalam wajah yang humanis manakala agama memancarkan energi-energi yang memekarkan kehidupan yang lebih manusiawi. Berhadapan dengan berbagai kekhawatiran dan pertanyaan atas nasib kemanusiaan dan nilai-nilai kebebasan beragama di masa depan—yang dikarenakan ambivalensi agama, maka perlu dilakukan dengan dua pendekatan. *Pertama,* pendekatan internal: yakni dengan paham pluralisme agama, dan *Kedua,* pendekatan eksternal: yakni dengan penegakan HAM melalui regulasi yang dilakukan oleh Negara.

Pendekatan teologis dengan pemahaman dan sikap pluralis dirasa semakin penting karena pluralitas telah menjadi kenyataan yang tidak bisa ditolak, dan pluralisme inilah yang dirasa dapat menjadi jalan keluar bagi pertikaian teologis yang menjadi akar penyebab terjadinya disharmoni antar umat beragama dan dehumanisasi. Tren keberagaman yang pluralis seperti itu, tentu masih membutuhkan proses untuk mewujudkannya. Karena pemahaman eksklusivisme memang telah berakar dalam tradisi agama-agama.

Untuk menutupi kelemahan agama dalam mengantisipasi eksklusivisme pemahaman yang berujung pada rusaknya nilai-nilai humanitas, maka instrumen HAM internasional yang menjadi tanggung jawab Negara peserta yang turut meratifikasi untuk memasukannya dalam perundang-undangan nasional, dapat menjadi “polisi” bagi terlaksananya nilai-nilai humanitas dan kebebasan beragama yang sangat luas beserta pembatasan lazimnya. Dalam konteks inilah, sinergi antara pluralisme dan HAM menjadi penting untuk didiskusikan dan diimplementasikan.

6
Islam dan Harapan Kemanusiaan

Bagi manusia, arti dan peran eksistensialnya dalam kehidupan merupakan problem yang upaya pemecahannya telah berlangsung berabad-abad. Hasilnya, upaya dimaksud muncul dalam berbagai pandangan yang saling melengkapi dan mengisi, bahkan juga terdapat saling pertentangan. Meski demikian, masih harus diakui bahwa manusia bukanlah problem yang akan habis diselesaikan, melainkan sebuah misteri yang tak mungkin disebutkan sifat dan cirinya secara tuntas. Oleh karena itu perlu terus dipahami dan dihayati. Memahami manusia, berarti menempatkannya dalam konteks kehidupan yang nyata, dalam kaitannya dengan alam lingkungannya.

Ini tidak berarti bahwa dengan demikian manusia adalah bagian semata-mata dari keseluruhan jagat raya. Sesuai dengan kualitas martabat yang dimilikinya, seharusnya manusia merupakan pusat dari jagat raya.

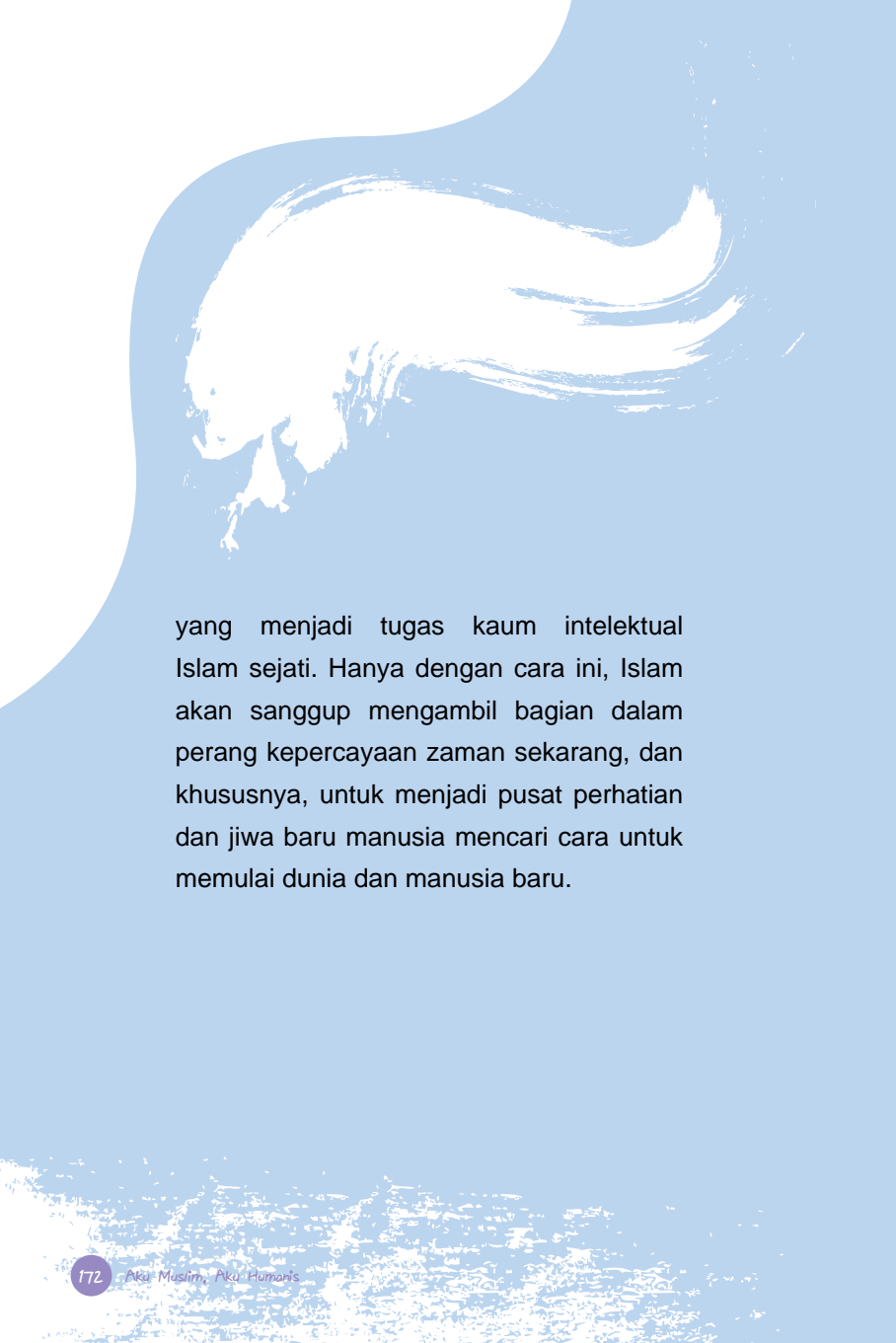
Dilihat dari sisi mana pun, termasuk secara teologis-soiologis maupun psikologis, manusia merupakan puncak ciptaan dengan tingkat kesempurnaan dan keunikan yang prima, dibanding makhluk lainnya. Meski demikian, Allah memperingatkan bahwa kualitas kemanusiaannya, masih belum selesai atau bahkan setengah jadi, sehingga masih harus berjuang untuk menyempurnakan dirinya. Proses penyempurnaan dimungkinkan karena secara alamiah manusia sendiri itu fitri, *ḥanīf*, lurus, dan berakal, yang dapat dididik maupun mendidik (*homo educable-homo educandum*). Lebih dari itu bagi seorang mukmin, isyarat primordial ini masih ditambah lagi dengan datangnya Rasul Allah sebagai pembawa kitab suci yang merupakan petunjuk kehidupannya.

Sedemikian komprehensifnya “kehebatan” manusia sehingga memunculkan berbagai pandangan yang dilatari berbagai pengamatan dan penelitian. Di antaranya, manusia dilahirkan sebagai keajaiban alam, berada di dalamnya tetapi melampauinya. Manusia bagaikan raksasa tidur; manusia, khususnya otaknya, diperkenalkan sebagai sejuta GB bahkan *unlimited power, unlimited potency.*

Bagaimana manusia mampu melampaui alam di mana ia berada?

Adalah karena “kesadaran”nya, sebab manusia adalah *free conscious activity* (bertindak secara sadar). Kesadaran mengenai realitas yang ada dan mengenai alternatif-alternatif untuk memperbaikinya. Di sisi lain, terdapat pandangan bahwa manusia lahir secara organis dalam kondisi “belum selesai” dengan sifat yang relatif tidak terspesialisasi dari struktur instinktualnya. Dunia manusia tidak terprogram dengan sempurna oleh konstruksi manusia sendiri. Dunia manusia adalah suatu dunia yang mesti dibentuk oleh aktivitas manusia sendiri. Pembentukan dunia manusia

tidak dapat berlangsung secara individual, melainkan melalui proses dialektik fundamental di tengah interaksi antarmanusia melalui tiga langkah: *eksternalisasi, objektivasi* dan *internalisasi*. Dalam perspektif tersebut, manusia dalam realitas kehidupannya selalu berada dalam proses "menjadi" yang tiada pernah henti. "Menjadi" (*becoming*) dalam arti berproses, selalu bertambah dan berkurang ke arah martabat kemanusiaan yang hendak dicapainya yakni—idealnya—manusia seutuhnya, atau sebaliknya.

Kedudukan manusia yang melampaui alam di mana ia berada, sesungguhnya telah jauh sebelumnya diisyaratkan dalam dunia Agama, khususnya Islam. Agama yang teosentris dalam tarikan nafas yang sama mampu menghadirkan nilai-nilai kemanusiaan yang tinggi, bahkan melebihi apa yang dapat dibayangkan oleh para pemikir humanis modern. Seperti kekhalifahan manusia di bumi dan sujudnya malaikat sebagai simbol kemuliaan manusia, kebebasan dan tanggung jawab, persamaan, kesadaran, kemerdekaan, dan kreativitas.

Lebih lanjut, Islam akan memainkan peran penting dalam kehidupan dan pergerakan baru. Karena: pertama, dengan tauhid murninya, Islam memberi penafsiran spiritual yang mendalam mengenai alam semesta, mulia, dan ideal sekaligus logis. Kedua, melalui filosofi penciptaan manusia, Islam mengungkapkan humanismenya sebagai konsepsi mengenai suatu esensi yang bebas, independen, dan mulia, serta esensi yang sangat serasi dengan realitas duniawi, sekaligus bersifat ketuhanan dan idealistis. Selain itu, peranan Islam akan terasa khususnya dari sudut pandangan bahwa Islam tidak berpuas diri dengan hanya memenuhi satu kebutuhan filosofis atau spiritual, atau hanya dengan menyajikan satu sudut pandang etik. Islam berjuang untuk mewujudkan pandangan-dunia tauhid dan pandangan-dunia keutamaan manusia dalam kehidupan nyata. Tidak seperti filsafat-filsafat subjektivis dan agama-agama mistik, Islam tidak mengakui adanya dikotomi suci dan kotor, kepercayaan dan kelakuan, ide dan aktualitas dalam eksistensi manusia.

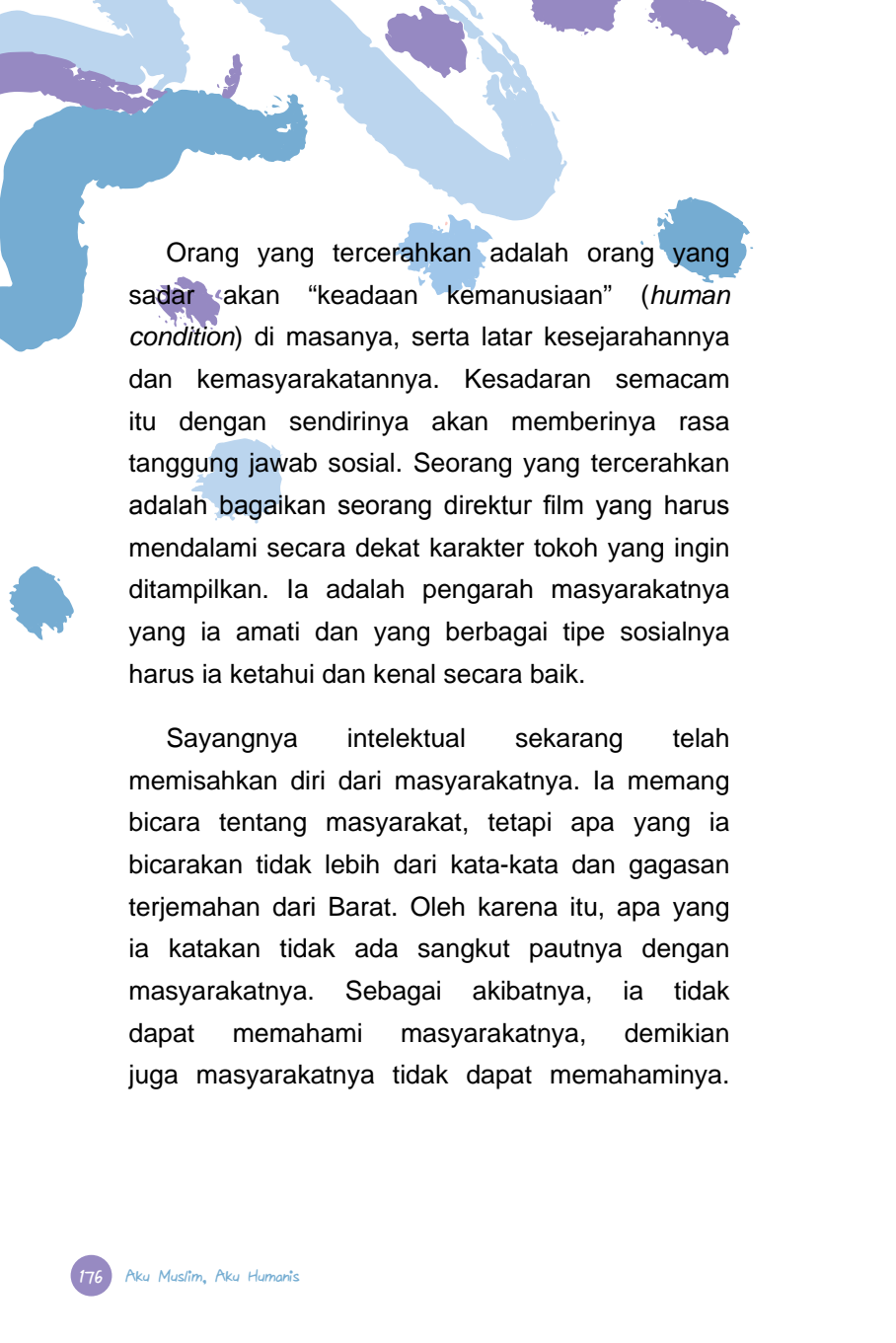
Islam tidak hanya menyelesaikan pertentangan alam, manusia, dan Tuhan melalui prinsip tauhid, melainkan juga menyatakan kebenaran bahwa subjektivitas manusia dan alam material adalah tanda-tanda atau manifestasi yang berbeda dari hakikat tunggal yang Maha Tinggi. Islam juga mengatasi pertentangan antara ide dan materi, dan pertentangan antara manusia dan alam. Bahkan ketika melihat realitas manusia dan aktualitas material sebagai dua prinsip berbeda, Islam membangun suatu ikatan fundamental, suatu hubungan eksistensial di antara keduanya, seraya menganggapnya berasal dari sumber yang sama.

Namun, **Islam akan memiliki peranan yang tepat dalam membangun masa depan tersebut, bila ia telah membebaskan dirinya dari pengaruh abad-abad kemacetan, ketakhayulan, dan kerancuan, serta dicetuskan sebagai suatu ideologi yang hidup.** Fazlur Rahman juga menyatakan hal yang sama, bahwa tantangan bagi Islam dewasa ini adalah bagaimana menyembuhkan Islam dari reruntuhan sejarah dan menjadikannya kekuatan yang hidup, bukan hanya di kalangan Muslimin tetapi dalam dunia pada umumnya. Inilah, menurut hemat Syari'ati,

yang menjadi tugas kaum intelektual Islam sejati. Hanya dengan cara ini, Islam akan sanggup mengambil bagian dalam perang kepercayaan zaman sekarang, dan khususnya, untuk menjadi pusat perhatian dan jiwa baru manusia mencari cara untuk memulai dunia dan manusia baru.

Untuk mewujudkan Islam yang mampu menjadi alternatif bagi kemanusiaan saat ini, kita tidak boleh berhenti sebatas teori-teori religius-filosofis mengenai humanisme Islam, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya. Namun kita perlu berusaha menarik teori-teori tersebut pada tataran realitas masyarakat, dengan menyusun strategi-strategi yang harus ditempuh untuk mewujudkannya.

Lalu, "Dari mana kita mesti mulai?"

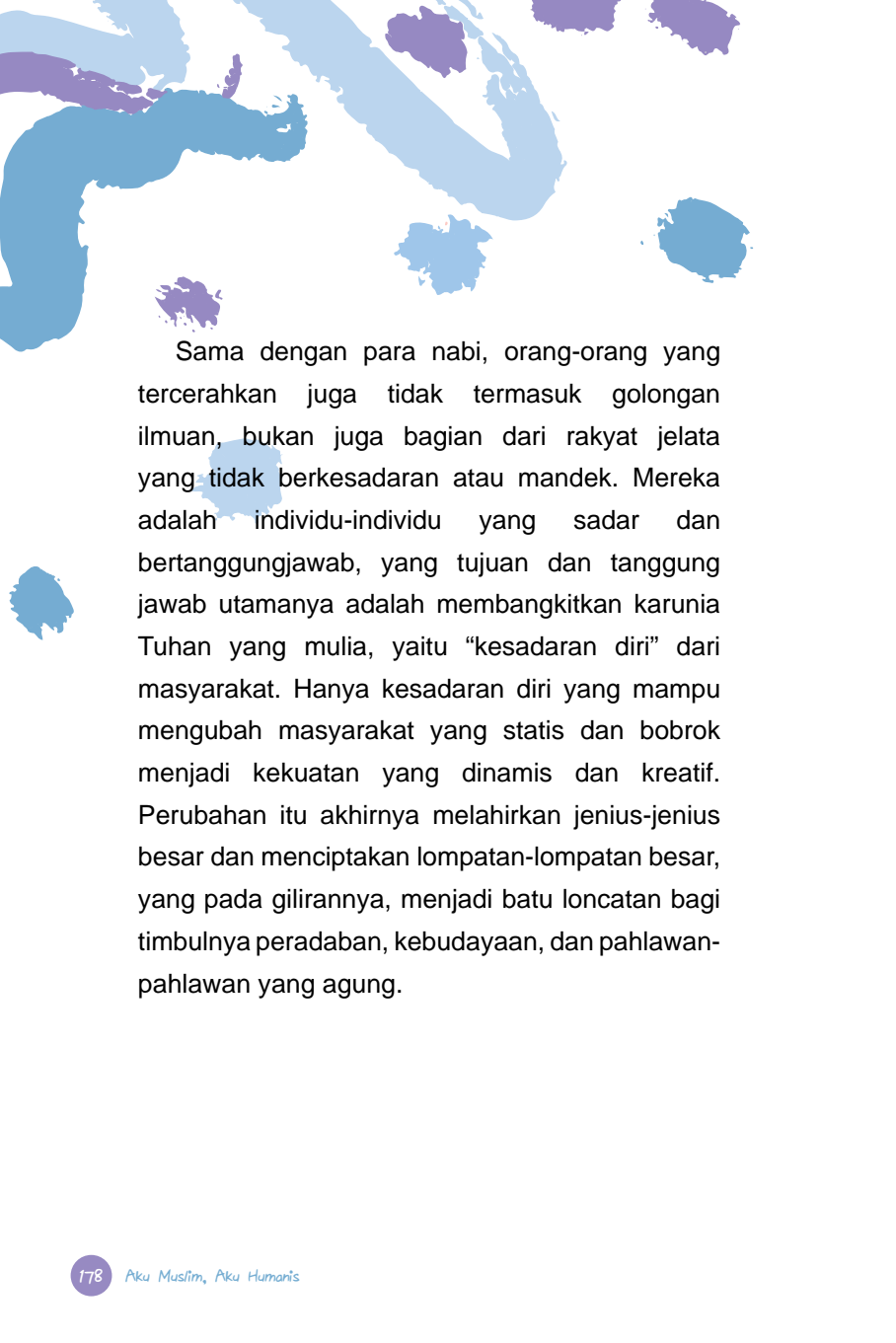
"Siapa yang harus mulai?"

"Untuk tujuan apa?"

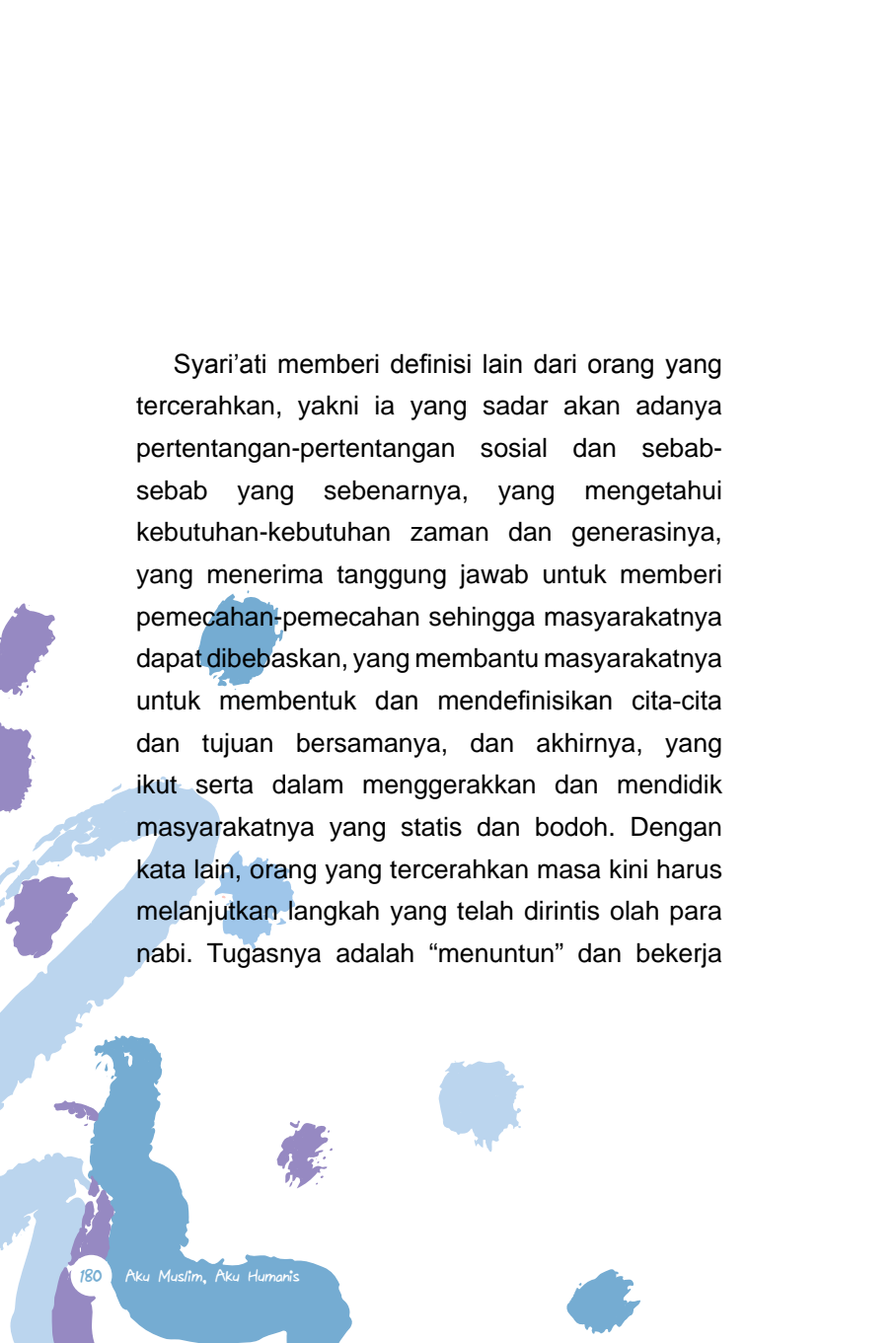
Pertanyaan-pertanyaan tersebut mengandaikan adanya subjek pelaku yang akan mewujudkan tujuan yang hendak dicapai, merupakankunci dari suatu gerak perubahan.

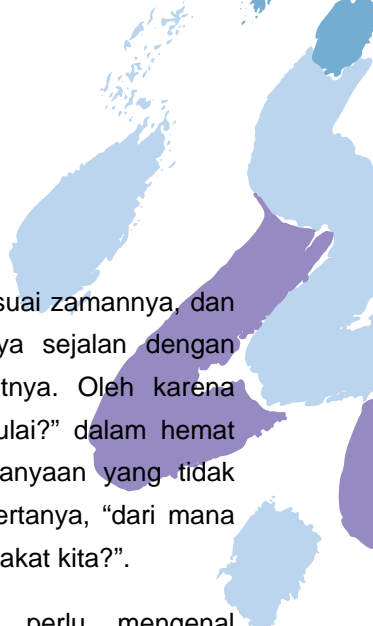
Pertanyaan "dari mana kita mesti mulai" hanya bisa diajukan oleh mereka yang mempunyai rasa tanggung jawab menyangkut masyarakat mereka, dan berkeinginan untuk melakukan sesuatu dalam hal itu. Orang-orang seperti ini, dalam istilah Syari'ati, adalah "orang-orang yang tercerahkan" (Persia: *rūshanfekr*),[8] karena hanya individu-individu semacam itu yang merasakan tanggung jawab sosial dan mempunyai misi sosial.

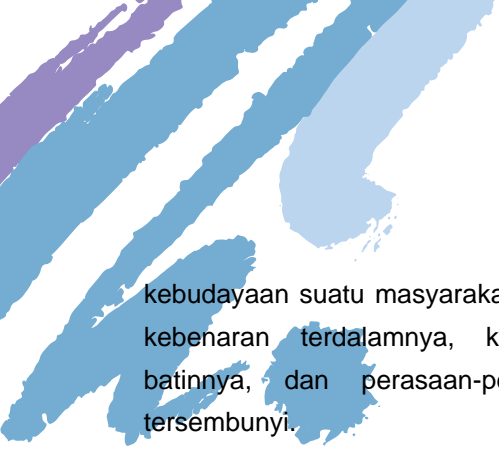
---

[8] Kata bahasa Persia ini merupakan suatu konsep bermakna ganda. Aslinya, kata itu berasal dari bahasa Arab *munawwwar al-fikr* (lihat Jalal Al-e-Ahmad, *Dar Khed mat va Khiyanat-e Rushanfekran.* Teheran: Ravaq, 1979). Biasanya kata itu disamakan dengan kata *intellectual,* tetapi Syari'ati lebih memilih memaknai kata itu sebagai "orang-orang yang tercerahkan" (*enlightened souls*). Ali Syari'ati, *What Is To Be Done,* 1-2.

Perlu dicatat, penekanannya adalah pada orang-orang yang tercerahkan dan bukan mereka yang meraih suatu gelar. Tercerahkan tidak berarti "intelektual". Orang semacam itu mungkin saja menjadi orang yang tercerahkan, dan mungkin juga tidak. Sebaliknya, seseorang mungkin bukan termasuk golongan intelektual, tetapi dapat dianggap sebagai orang yang tercerahkan. Dengan kata lain, tidak semua intelektual adalah orang yang tercerahkan, begitu pula sebaliknya. Jika kebetulan ia termasuk kalangan terpelajar, maka ia akan lebih berpengaruh; dan jika tidak, maka kurang pula pengaruhnya. Tapi ini bukan ketentuan umum, sebab terkadang seorang individu yang tak terpelajar dapat memainkan peranan yang jauh lebih penting.

Orang yang tercerahkan adalah orang yang sadar akan "keadaan kemanusiaan" (*human condition*) di masanya, serta latar kesejarahannya dan kemasyarakatannya. Kesadaran semacam itu dengan sendirinya akan memberinya rasa tanggung jawab sosial. Seorang yang tercerahkan adalah bagaikan seorang direktur film yang harus mendalami secara dekat karakter tokoh yang ingin ditampilkan. Ia adalah pengarah masyarakatnya yang ia amati dan yang berbagai tipe sosialnya harus ia ketahui dan kenal secara baik.

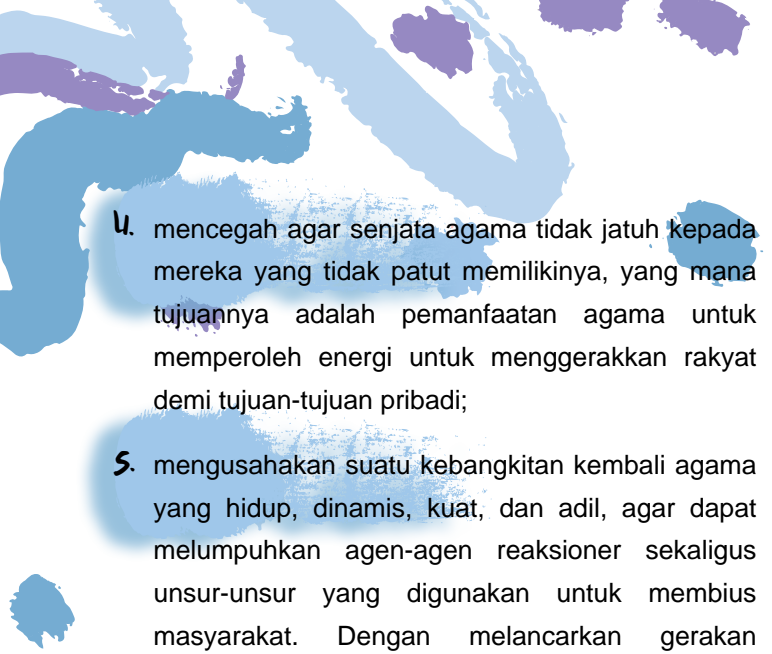
Sayangnya intelektual sekarang telah memisahkan diri dari masyarakatnya. Ia memang bicara tentang masyarakat, tetapi apa yang ia bicarakan tidak lebih dari kata-kata dan gagasan terjemahan dari Barat. Oleh karena itu, apa yang ia katakan tidak ada sangkut pautnya dengan masyarakatnya. Sebagai akibatnya, ia tidak dapat memahami masyarakatnya, demikian juga masyarakatnya tidak dapat memahaminya.

Kekurangkomunikasian antara orang awam dengan intelektual telah memisahkan mereka satu sama lain atau menimbulkan hubungan yang tegang antara mereka.

Di zaman modern, ketika manusia telah mencapai jalan buntu dalam perkembangan masyarakatnya, dan ketika negara-negara belum berkembang sedang berjuang melawan berbagai kesulitan dan kekurangan, orang yang tercerahkan adalah orang yang mampu menumbuhkan rasa tanggung jawab dan kesadaran serta memberi arah intelektual dan sosial kepada masyarakat. Pada prinsipnya, tanggung jawab dan peranan orang-orang masa kini yang tercerahkan di dunia ini, sama dengan tanggung jawab dan peranan para nabi dan pendiri-pendiri agama besar—yaitu para pemimpin yang mendorong terwujudnya perubahan-perubahan struktural yang mendasar di masa lampau.

Sama dengan para nabi, orang-orang yang tercerahkan juga tidak termasuk golongan ilmuan, bukan juga bagian dari rakyat jelata yang tidak berkesadaran atau mandek. Mereka adalah individu-individu yang sadar dan bertanggungjawab, yang tujuan dan tanggung jawab utamanya adalah membangkitkan karunia Tuhan yang mulia, yaitu “kesadaran diri” dari masyarakat. Hanya kesadaran diri yang mampu mengubah masyarakat yang statis dan bobrok menjadi kekuatan yang dinamis dan kreatif. Perubahan itu akhirnya melahirkan jenius-jenius besar dan menciptakan lompatan-lompatan besar, yang pada gilirannya, menjadi batu loncatan bagi timbulnya peradaban, kebudayaan, dan pahlawan-pahlawan yang agung.

Pertanyaan berikutnya adalah “untuk tujuan apa?”. Tujuan orang yang tercerahkan adalah memberi suatu keyakinan bersama yang dinamis dan membantu masyarakat untuk mencapai kesadaran diri dan merumuskan cita-cita mereka. Karena meskipun bukan nabi, pemikir yang tercerahkan harus memainkan peranan sebagai nabi bagi masyarakatnya. Ia harus menyerukan kesadaran, kebebasan, dan keselamatan bagi telinga rakyat yang tuli dan tersumbat, dan menunjukkan kepada mereka arah sosial dalam masyarakat mereka yang mandek. Bila para ilmuwan, teknisi, dan seniman memberi bantuan ilmiah kepada bangsa atau umat manusia untuk perbaikan nasib yang lebih baik, orang-orang yang tercerahkan justru sebaliknya. Mereka mengajarkan kepada masyarakat bagaimana cara “berubah” dan akan mengarah ke mana perubahan itu. Mereka menjalani misi “menjadi” dan merintis jalan dengan memberi jawaban kepada pertanyaan “akan menjadi apa kita ini?”.

Syari'ati memberi definisi lain dari orang yang tercerahkan, yakni ia yang sadar akan adanya pertentangan-pertentangan sosial dan sebab-sebab yang sebenarnya, yang mengetahui kebutuhan-kebutuhan zaman dan generasinya, yang menerima tanggung jawab untuk memberi pemecahan-pemecahan sehingga masyarakatnya dapat dibebaskan, yang membantu masyarakatnya untuk membentuk dan mendefinisikan cita-cita dan tujuan bersamanya, dan akhirnya, yang ikut serta dalam menggerakkan dan mendidik masyarakatnya yang statis dan bodoh. Dengan kata lain, orang yang tercerahkan masa kini harus melanjutkan langkah yang telah dirintis olah para nabi. Tugasnya adalah "menuntun" dan bekerja

demi keadilan, bahasanya sesuai zamannya, dan solusi-solusi yang diajukannya sejalan dengan nilai-nilai budaya masyarakatnya. Oleh karena itu, “dari mana kita mesti mulai?” dalam hemat Syari’ati, menjadi suatu pertanyaan yang tidak relevan lagi. Kita mestinya bertanya, “dari mana kita mesti mulai dalam masyarakat kita?”.

Masyarakat Islam juga perlu mengenal “taksonomi budaya”-nya. Maksudnya adalah semangat umum yang menentukan badan pengetahuan (*body of knowledge*), karakteristik-karakteristik, perasaan, tradisi, pandangan, dan cita-cita rakyat dari suatu masyarakat tertentu. Semangat umum yang mengaitkan karakteristik-karakteristik masyarakat tersebut dan memberi makna pada mereka itulah kebudayaan, yang dengannya rakyat bernapas, memperoleh makanan, dan tumbuh. Karena itu, mengenal

kebudayaan suatu masyarakat berarti mengenal kebenaran terdalamnya, kepekaan-kepekaan batinnya, dan perasaan-perasaannya yang tersembunyi.

Oleh karena itu, seorang Muslim yang tercerahkan tidak boleh mudah tertipu. Ia harus sadar sepenuhnya akan kenyataan bahwa ia memiliki suatu kebudayaan unik yang tidak sepenuhnya bersifat spiritual, seperti kebudayaan India, juga tidak sepenuhnya mistikal; seperti di Cina, juga tidak sepenuhnya filosofis; seperti di Yunani, dan juga tidak sepenuhnya bersifat materialistis dan teknologis seperti kebudayaan Barat. Seorang Muslim yang tercerahkan tidaklah hanya menjadi penerjemah karya-karya dari para pengarang asing—yang tidak memberi manfaat sama sekali pada rakyat—tapi juga harus melibatkan dirinya dalam menemukan,

menyaring, dan menyuling semangat kuat pemberi kehidupan dalam masyarakatnya. Ia hidup dalam konteks suatu kebudayaan dan masyarakat yang dinamis, dan juga dalam kesadaran rakyatnya.

Untuk membebaskan, membimbing, menciptakan cinta dan keyakinan baru, kedinamisan, dan kesadaran baru ke dalam hati dan pikiran masyarakat, serta mengingatkan mereka berbagai bahaya yang muncul akibat unsur kebodohan, ketakhayulan, kejahatan, dan kebobrokan di dalam masyarakat-masyarakat Islam masa kini, orang yang tercerahkan harus mulai dengan agama.

Harus dimulai dengan semacam Protestantisme Islam (Pembaruan Islam)—yang mirip dengan Protestantisme Kristen (Pembaruan Kristen)—pada Abad Pertengahan. Suatu upaya penghancuran seluruh faktor perusak yang mengatasnamakan Islam, yang menghalangi dan membius proses pemikiran dan nasib masyarakat. Diharapkan, upaya ini akan melahirkan pemikiran-pemikiran dan gerakan-gerakan baru. Namun tidak seperti Protestantisme Kristen yang tak punya apa-apa dan harus membenarkan kehadiran Yesus sebagai pembebas, Protestantisme Islam, menurut Syari'ati, mempunyai banyak sumber daya dan unsur yang dapat digunakannya. Gerakan semacam ini akan mengeluarkan energi yang sangat besar dan memungkinkan seorang Muslim yang tercerahkan untuk:

1. menyaring, menyuling sumber daya masyarakat, dan mengubah penyebab kebobrokan dan kemandekan menjadi kekuatan atau gerakan;
2. mengubah konflik antarkelas dan sosial yang ada menjadi suatu kesadaran tanggung jawab sosial, yaitu dengan cara pemanfaatan kekuatan kesenian, menulis dan berbicara, serta kemungkinan lain yang ada;
3. menjembatani kesenjangan yang semakin lebar antara "pulau yang dihuni oleh orang yang tercerahkan" dengan "pantai rakyat kebanyakan" dengan menjalin hubungan kekeluargaan dan pemahaman di antara mereka, dan dengan demikian menempatkan agama—yang datang untuk membangkitkan dan melahirkan gerakan—untuk kepentingan rakyat;

4. mencegah agar senjata agama tidak jatuh kepada mereka yang tidak patut memilikinya, yang mana tujuannya adalah pemanfaatan agama untuk memperoleh energi untuk menggerakkan rakyat demi tujuan-tujuan pribadi;

5. mengusahakan suatu kebangkitan kembali agama yang hidup, dinamis, kuat, dan adil, agar dapat melumpuhkan agen-agen reaksioner sekaligus unsur-unsur yang digunakan untuk membius masyarakat. Dengan melancarkan gerakan kebangkitan kembali, unsur-unsur yang sedianya akan diselewengkan untuk membius ini dapat digunakan untuk menghidupkan kembali, memberi kesadaran, dan memerangi ketakhayulan. Lebih jauh lagi, kembali dan bersandar pada budaya asli masyarakat akan memungkinkan kebangkitan dan kelahiran kembali kemerdekaan budaya dalam menghadapi serangan budaya Barat;

6. hingga akhirnya, menghilangkan semangat peniruan dan kepatuhan yang merupakan ciri agama biasa, dan menggantinya dengan semangat pemikiran bebas (*ijtihād*) yang kritis, revolusioner, dan agresif.

Dari pembahasan tersebut, dapat disimpulkan bahwa Islam secara potensial memiliki segala aspek yang dibutuhkan untuk menjawab berbagai krisis kemanusiaan dan dapat memainkan peran penting dalam kehidupan manusia. Hanya saja, dibutuhkan suatu kerja ekstra, karena potensialitas (berupa doktrin-doktrin ideal) masih harus diwujudkan dalam tataran realitas masyarakat Muslim.

Inilah yang sebenarnya menjadi PR bagi kita umat Islam, bagaimana doktrin ideal Islam menjadi buah rasa, buah pikir, buah bibir, dan buah dari laku-laku kehidupan praktis keseharian.

‘Abd al-Bāqī, Muḥammad Fuād. *Al-Mu‘jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur’ān,* cet. 3. Beyrūt: Dār al-Fikr, 1992.

Abdullah, M. Amin. *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.

Abidin, Zainal. *Filsafat Manusia: Memahami Manusia Melalui Filsafat,* cet. 4. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2006.

Adisubrata, K. Prent, J. dan W. J. S. Poerwadarminta, *Kamus Latin – Indonesia.* Jogjakarta: Kanisius, 1969.

Ahmed, Akbar S. *Posmodernisme: Bahaya dan Harapan bagi Islam,* terj. M. Sirozi, cet. 4. Bandung: Mizan, 1996.

Ali, Yunasril. *Manusia Citra Ilahi: Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn ‘Arabi oleh al-Jīlī.* Jakarta: Paramadina, 1997.

al-‘Aqqād, ‘Abbās Maḥmūd. *Ibrāhīm Abū al-Anbiyā’.* T.t.p: Nahḍat al-Miṣr, t.t.

-------. *Manusia Diungkap Qur'an,* terj. Pustaka Firdaus Jakarta: Pustaka Firdaus , 1991

Avery, Jon. dan Askari, Hasan. *Towards a Spiritual Humanism: A Muslim – Humanist Dialogue.* Leeds: Seven Mirrors, 1991.

Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat,* cet. 3. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2002.

Bint al-Shāṭi', 'Ā'ishah 'Abd al-Raḥmān. *Al-Qur'ān wa Qaḍāyā al-insān.* al-Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, tt.

Boisard, Marcel A. *Humanisme dalam Islam,* terj. H. M. Rasjidi. Jakarta: Bulan Bintang, 1980.

Bucaille, Maurice. *Asal-Usul Manusia: Menurut Bibel Alquran Sains,* terj. Rahmani Astuti, cet. XIV. Bandung: Mizan, 2000.

Camus, Albert. *Pemberontak,* terj. Max Arifin. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2000.

Davies, Tony. *Humanism.* London: Routledge, 1997.

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia.* Jakarta: Balai Pustaka, 1994.

Dirks, Jerald F. *Abrahamic Faiths: Titik Temu dan Titik Seteru antara Islam, Kristen, dan Yahudi,* terj. Santi Indra Astuti. Jakarta: PT Serambi Ilmu Seme

Edwards, Paul. ed. *The Encyclopedy of Philosophy.* New York: Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, 1967.

Evans, Don. ed., *Humanism: Historical and Contemporary Perspectives.* Washington: Washington Area Secular Humanism, 1999.

Flew, Antony. *A Dictionary of Philosophy,* cet. 2. New York: St. Martin press, 1979.

Giustiniani, Vito R. “Homo, Humanus, and the Meanings of ‘Humanism’”, *Journal of the History of Ideas*, no. 46, (1985).

Goodman, Lenn E. *Islamic Humanism.* Oxford: Oxford University Press, 2003.

Hanafi, Hasan. dkk., *Islam dan Humanisme: Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanisme Universal.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.

Hasan, Muhammad Tholhah. *Prospek Islam Dalam Menghadapi Tantangan Zaman*, cet. 5. Jakarta: Lantabora Press, 2005.

Hidayat, Komaruddin. “Agama untuk Kemanusiaan”, dalam *Atas Nama Agama: Wacana Agama dalam Dialog Bebas Konflik,* ed. Andito. Bandung: Pustaka Hidayah, 1998.

-------. *Menafsirkan Kehendak Tuhan,* cet. 2. Jakarta: Teraju, 2004.

Ibn Fāris, Aḥmad. *Mu‘jam Maqāyis al-Lughah,* vol.1. Beyrūt: Dār al-Jīl, 1991.

Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aṭīm.* Beyrūt: Dār al-Fikr, 1992.

Ibn Manẓūr, Muḥammad bin Mukarram. *Lisān al-‘Arab,* cet. 3. Beyrūt: Dāẓr Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, tt.

Ikhwān al-Ṣafā,. *Rasāil Ikhwān al-Ṣafā wa Khullān al-Wafā.* Teheran: Maktab al-I’lān al-Islāmī, 1405 H.

Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam.* Lahore: S.H. Muhammad Ashraf, 1975.

Kartanegara, Mulyadhi. *Gerbang Kearifan: Sebuah Pengantar Filsafat Islam.* Jakarta: Lentera Hati, 2006.

-------. *Mengislamkan Nalar: Sebuah Respon terhadap Modernitas.* Jakarta: Penerbit Erlangga, 2007.

Kraemer, Joel L. *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age.* Leiden: E. J. Brill, 1986.

Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi.* Bandung: Mizan, 1996.

Kurzman, Charles. ed., *Liberal Islam: A Sourcebook.* Oxford: Oxford University Press, 1998.

Lamont, Corliss. *The Philosophy of Humanism,* cet. 8. New York: Humanist Press, 1997.

Madjid, Nurcholish. *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia.* Jakarta: Paramadina, 1995.

-------. *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan,* cet. 11. Bandung: Mizan, 1998.

Makdisi, George. *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West: With Special Reference to Scholasticism.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990.

Mernissi, Fatimah dan Riffat Hassan, *Setara di Hadapan Allah: Relasi Laki-Laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca Patriarkhi,* terj. Team LSPPA. Yogyakarta: LSPPA & Yayasan Prakarsa, 1995.

Murata, Sachiko. *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationship in Islamic Thought.* New York: State University of New York Press, 1992.

Mutahhari, Murtadha. *Perspektif Alquran tentang Manusia dan Agama,* terj. Tim Penerbit Mizan. Bandung: Mizan, 1992.

Nasr, Seyyed Hossein. dan Oliver Leaman, ed., *History of Islamic Philosophy.* London dan New York: Routledge, 1996.

-------. *Islam and the Plight of Modern Man.* London: T.pn., 1975.

-------. *Knowledge and and The Sacred.* Edinburg: Edinburg University Press, 1981.

Noer, Kautsar Azhari. *Ibn Al-'Arabi: Waḥdat al-Wujūd dalam Perdebatan.* Jakarta: Paramadina, 1995.

Norman, Richard. *On Humanism: Thinking in Action.* London: Routledge, 2004.

Putro, Suadi. *Mohammed Arkoun tentang Islam dan Modernitas.* Jakarta: Paramadina, 1998.

Quṭb, Muḥammad. *Dirāsāt fi al-Nafs al-insāniyyah*, cet. 10. Al-Qāhirah: Dār al-Shurūq, 1993.

Rahardjo, M. Dawam. ed. *Insan Kamil: Konsepsi Manusia Menurut Islam.* Jakarta: PT Grafiti Pers, 1985.

Rahman, Fazlur. *Islam & Modernity: Transformation of an Intelectual Tradition.* Chicago & London: The University of Chicago Press, 1982.

-------. *Islam,* terj. Ahsin Mohammad. Bandung: Pustaka, 1984.

Rahnema, Ali. *Ali Syari'ati: Biografi Politik Intelektual Revolusioner*, terj. Dien Wahid, dkk. Jakarta: Penerbit Erlangga, 2002.

Rakhmat, Jalaluddin. "Islam di Indonesia: Masalah Definisi", dalam *Islam di Indonesia: Suatu Ikhtiar Mengaca Diri,* ed. M. Amien Rais, cet. 4. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1994.

Ramadan, Tariq. *Islam, the West and the Challenges of Modernity.* Leicester: The Islamic Foundation, 2001.

Ridwan, M. Deden. ed. *Melawan Hegemoni Barat: Ali Syari'ati dalam Sorotan Cendekiawan Indonesia* (Jakarta: Penerbit Lentera, 1999.

Riḍā, Muḥammad Rashīd. *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm al-Shahīr bi Tafsīr al-Manār,* cet. 2. Beyrūt: Dār al-Fikr, t.t.

Shāhin, 'Abd al-Ṣabūr. *Penciptaan Nabi Adam Mitos atau Realitas* Yogyakarta: Elsaq Press, 2004.

Syari'ati, Ali. *Man and Islam: Lectures by Ali Syari'ati.* University of Mashad Press, 1982.

-------. *What is to be Done: The Enlightened Thinkers and an Islamic Renaissance*. Houston, Texas: The Institute for Research and Islamic Studies, 1986.

-------. *Hajj: Reflections on its Rituals,* trans. Laleh Bakhtiar. Abjad, 1992.

-------. "Humanity and Islam", dalam Liberal *Islam: A Sourcebook,* ed. Kurzman, Charles. Oxford: Oxford University Press, 1998.

al-Shaybī, Kāmil Muṣṭafā. *Al-Ṣilah bayna al-Taṣawwuf wa al-Tashayyu‘* (al-Qāhirah: Dār al-Ma‘ārif, 1969.

Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Mishbāh: Pesan, Kesan dan Keserasian Alquran.* Tangerang: Lentera Hati, 2000.

Sugiharto, Bambang. ed. *Humanisme dan Humaniora: Relevansinya bagi Pendidikan.* Yogyakarta: Jalasutra, 2008.

al-Ṭabarī, Muḥammad bin Jarīr. *Jāmi’ al-Bayān fī Ta’wīl al-Qur’ān.* Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999.

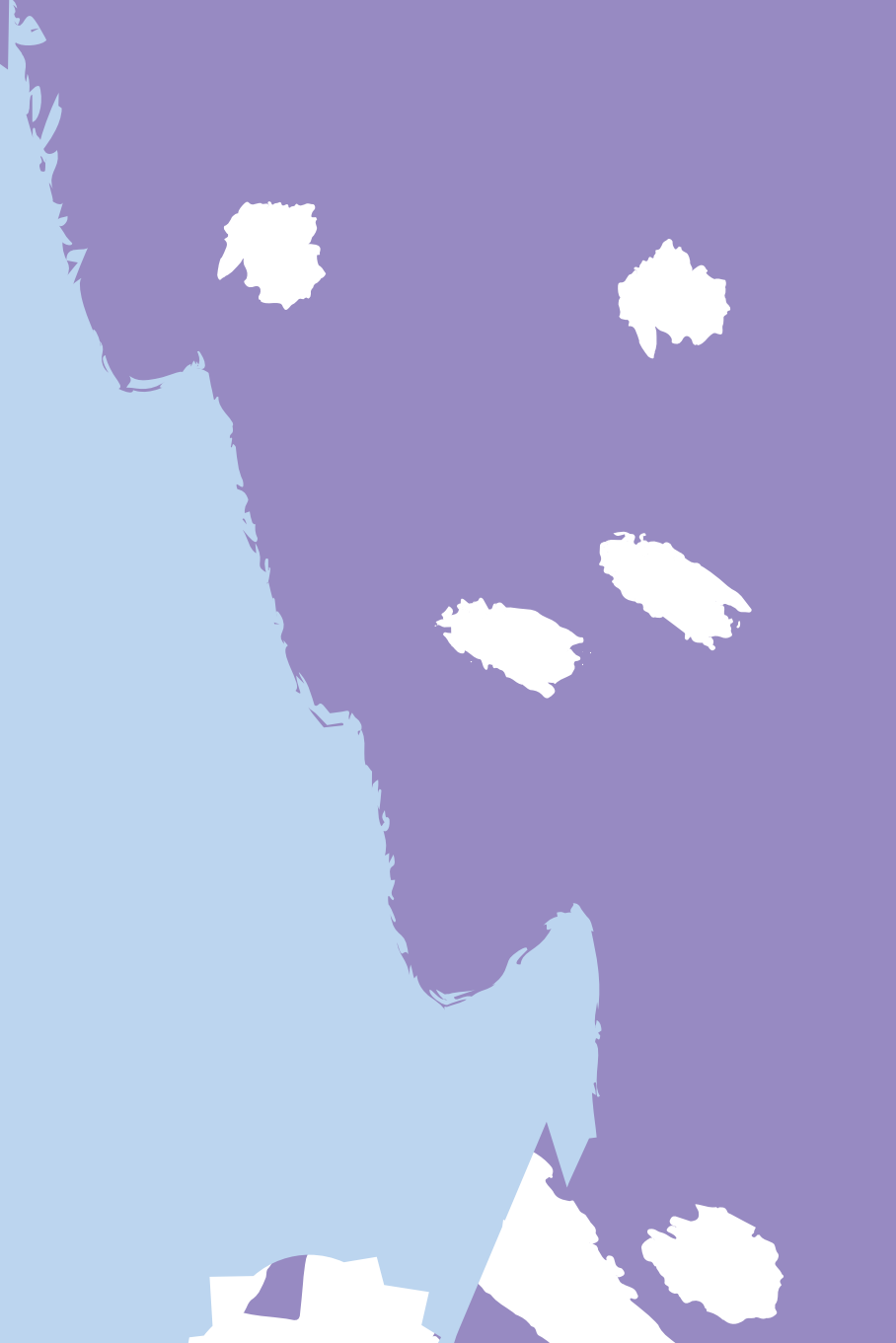
-------. Muḥammad bin Jarīr. *Tārīkh al-Ṭabarī: Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk.* Beirūt: Dār Ṣādir, 2003.

Taufik, H.M. *Pemikiran Fazlur Rahman: Modernisasi dan Integritas Intelektualisme Islam.* Jakarta: Kreasi Cerdas Utama, 2005.

Taufik, Zulfan. “Manusia Makhluk Bidimensional: Telaah tentang Potensi dan Tanggung Jawab dalam Perspektif Alquran”, dalam *Kajian Islam Multidisipliner,* ed. Jaenal Aripin, Syarul ‘Adham, dan Fauzan. Jakarta: Lembaga Penelitian UIN Jakarta dan UIN Jakarta Press, 2009.

al-Tha‘labī, Aḥmad bin Muḥammad al-Nīsābūrī. *Qiṣaṣ al-Anbiyā’: al-Musammā ‘Arāis al-Majālis,* cet. 4. Beirūt: Dār al-Fikr, t.t.

Tibi, Bassam. *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific-Technological Age,* terj. Judith von Sivers. Salt Lake City: University of Utah Press, 1988.

Zuhaylī, Wahbah. *Al-Tafsīr al-Munīr.* Beyrūt: Dār al-Fikr al-Mu ‘āṣir,1991.

Tentang Penulis

Zulfan Taufik, adalah seorang pengajar filsafat di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Bukittinggi. Ia belajar pemikiran Islam di UIN Syarif Hidayatullah sejak tingkat sarjana sampai tingkat doktoral (2005-2016). Di luar aktivitasnya di kampus, ia juga terlibat dalam komunitas studi Youth Studies Institute (YSI) dan menjadi pendukung Gerakan Islam Cinta (GIC). Beberapa karya tulis yang pernah ia publikasikan antara lain terdapat dalam: *Kajian Islam Multidisipliner* (Jakarta: UIN Jakarta Press, 2009), *Lombok Mirah Sasak Adi: Budaya, Politik, dan Ekonomi Lombok* (Jakarta: Imsak Press, 2011), *Wajah Perenial Sufisme di Perkotaan Indonesia Kontemporer* (Jakarta: Onglam Books, 2016), dan tulisan-tulisan lain yang tersebar di beberapa Jurnal Ilmiah dan Prosiding Konferensi Internasional. Jika mau berkenalan lebih lanjut dan berkomunikasi, silahkan kontak emailnya: zulfantaufik@gmail.com atau *kepoin* akun Instagramnya: @zulfan_taufik dan Facebooknya: Zulfan Taufik.

"Kau belajar dengan membaca,
tapi kau memahami dengan cinta"

-Rumi

Ayo dapatkan koleksi buku-buku serial Gen Islam Cinta dan ikuti program-program GIC lainnya.

Info Selengkapnya
www.islamcinta.co

beda-beda

KIAMAT

RASUL
NGOBROL